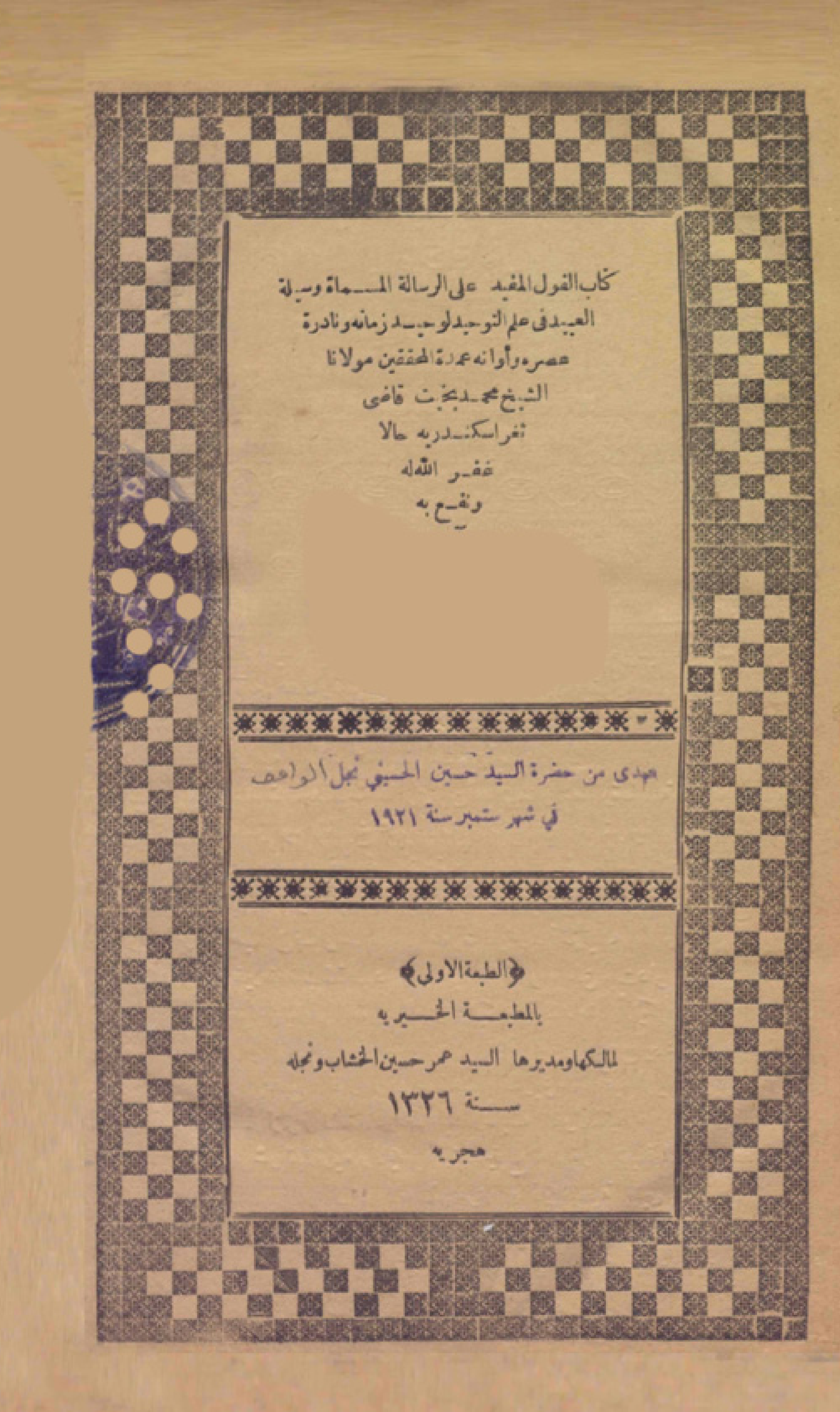
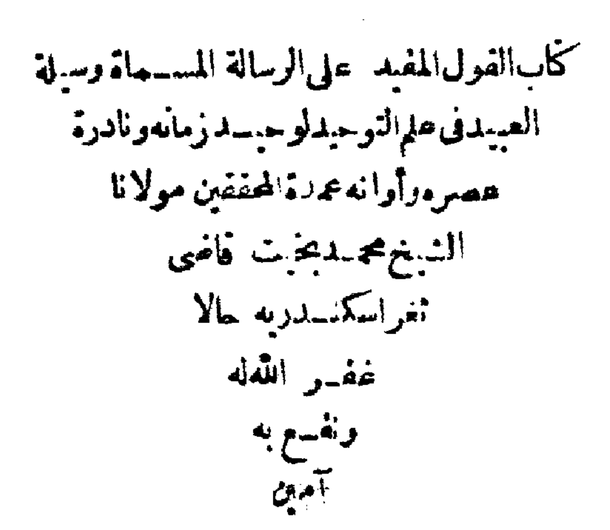


كتاب القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد

لوحيد زمانه ونادرة
عصره وأوانه عمدة المحققين مولانا
الشيخ محمد بخيت قاضى
ثغر اسكندريه حالا
غفر الله له
ونفع به

هدى من حضرة السيد حسين الحسيني نجل الواعظ
في شهر ستمبر سنة ١٩٢١

﴿الطبعة الاولى﴾
بالمطبعة الخيريه
لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب ونجله
سنة ١٣٢٦
هجريه

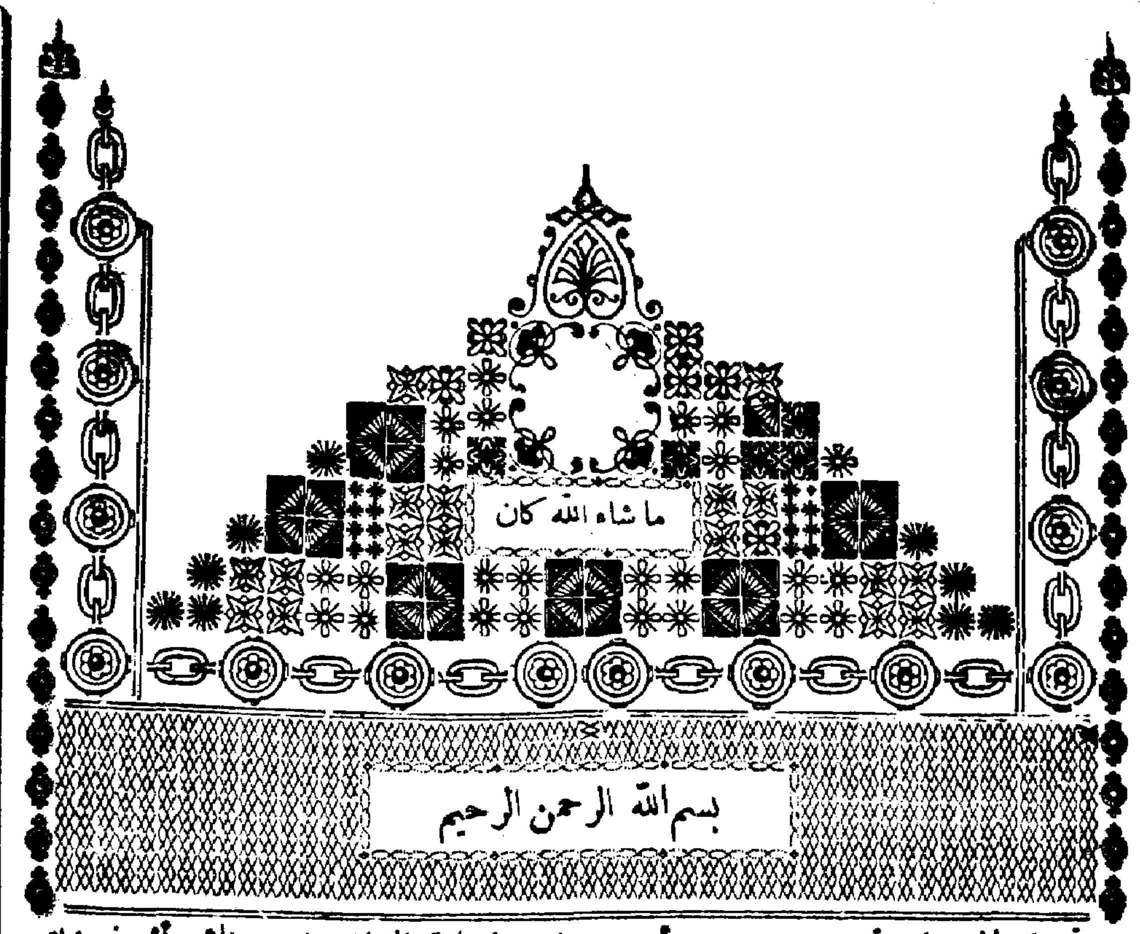


كتاب القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد

لوحيد زمانه ونادرة عصره وأوانه عمدة المحققين مولانا
الشيخ محمد بخيت قاضي
ثغر اسكندريه حالا
غفر الله له
ونفع به
آمين

مهدى من حضرة السيد حسين الحسيني نجل الواعظ
في شهر سبتمبر سنة ١٩٢١

(الطبعة الاولى)
بالمطبعة الخيريه
لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب ونجله
سنة ١٣٢٦
هجريه



الحمد لله الذي لا يستطيع أن يحمده حق حمده أحد سواه والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف خلقه وأفضل أنبياه وعلى آله وأصحابه وسائر أتباعه وأحزابه ﴿وبعد﴾ فيقول العبد الضعيف بنفسه القوي بالله الغني عمن سواه الفقير إلى لطفه الخفي (محمد) ابن المرحوم الشيخ (بخيت) بن حسين المطيعي الحنفي (غفر الله له ولوالديه) ولاخوانه وسائر المسلمين أجمعين

قد طلب مني حضرة الاستاذ أحمد بك الطاهري من أعيان بندر المنصورة عاصمة مديرية الدقهلية أن أشرح منظومة والده المرحوم (الشيخ محمد الامام) الطاهري في علم التوحيد التي سماها (وسيلة العبيد) فأجبت الطلب للصداقة والمحبة التي بيني وبين من طلب وشرحتها شرحا جامعا خلاصة مباحث الفن سلكت فيه طريق الايجاز مع سهولة في العبارة مقتصرا على ايضاح العقائد وحل المواضع المشكلة مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتي معرضا عن كل ما كثر فيه القال والقيل معولا على ما يقتضيه الدليل غير متعصب لمذهب دون مذهب بل أدور مع الحق حيث دار لان الله سبحانه انما كلف عباده بما يقتضيه الدليل في الاعتقاد والعمل ولم يكلف أحدا منهم بأن يكون أشعريا أو ماتريديا أو معتزليا أو فلسفيا أو غير ذلك فالشرع على العاقل المنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار وأن يعرف الرجال بالحق وأن لا يعول الا على صحيح الانظار فانه اذا سلك هذا الطريق سلك الله به طريقا الى الجنة وكانت عصمة الله له من الخطأ والزلل في الاعتقاد والعمل جنة وسميته (القول المفيد على وسيلة العبيد) وأرجو الله أن يكون خالصا من شوائب الرياء والاعجاب ونافعا لجميع العلماء والطلاب فقلت وعلى الله اعتمدت

قال الناظم رحمه الله تعالى

(قال محمد الامام الطاهري * فاز بصحبة النبي الطاهر)

(الحمد للواحد في الافعال * والذات والصفات ذي الجلال)

(ثم صلاة الله والسلام * على الذي دانت له الانام)

(سيدنا محمد وآله * وصحبه ومن على منواله)

بدأ الناظم تاليفه بالحمد والصلاة والسلام على خير الانام لما فى ذلك من الفضيلة والثواب فى دار المقام والحمد هو الثناء وهو الوصف بالصفات الحميدة وتارة يكون بالكلام وتارة يكون بغير الكلام والكلام تارة يكون حروفا وأصواتا وهذا يختص باللسان وتارة لا يكون حروفا وأصواتا وهذا لا يختص به ولذلك حمد الله نفسه بنفسه بما هو أهله وكذلك حمده وسبحه كل شئ قال تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فحقيقة الحمد عند التحقيق اظهار الصفات الكمالية بظهور آثارها فى العوالم الكونية وذلك قد يكون بالقول كالحمد المعروف باللسان وقد يكون بالفعل وهو كحمد الله تعالى ذاته فان فى ايجاده تعالى جميع الكائنات على النظام الأتم اظهار الصفات ذاته الكمالية من شمول قدرة وارادة واحاطة علم وغير ذلك من الكمالات التى تليق به جل شأنه والحمد جعل الاشياء له تعالى وهذا القسم أقوى من الحمد القولى لان دلالة اللفظ من حيث هو لفظ على مدلوله دلالة وضعية جعلية قد يتخلف عنها مدلولها ودلالة الفعل كدلالة آثار الشجاعة على الشجاعة ودلالة آثار السخاء على السخاوة دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف المدلول عن الدال فحمد الله ذاته حينئذ هو أجل مراتب الحمد وأعلاها وهو ايجاده كل موجود وتكوينه كل كائن فان الله جل ثناؤه حيث بسط بساط الوجود على ممكنات لا تعد ولا تحصى وأفاض نور فيضه على كائنات لا تستقصى ووضع على ذلك كله موائد جوده وكرمه التى لا تتناهى كشف لخلقه عن صفات كماله ونعوت جلاله وجماله وأظهر ذلك كله بدلالات عقلية وآثار تفصيلية لا تتناهى فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل على ذلك ولا يتصور فى العبارة اللفظية مثل هذه الدلالة كما وقع التنبيه على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فايجاده تعالى كل موجود هو الحمد بالمعنى المصدرى وبمنزلة التكلم بالكلام الدال على الجميل ونفس ذلك الموجود هو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر وحينئذ يكون اطلاق الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر على كل موجود صحيحا كاطلاقه بالمعنى المصدرى على الايجاد نفسه وكما ان كل موجود هو حمد على هذا هو أيضا حامد باعتبار اشتماله على مقوم عقلى يدبر نظامه وجوهر نطق يبين مرامه فلذلك عبر عن تلك الدلالة العقلية بالنطق لكونها أقوى فى افادة المرادات من الدلالة اللفظية فقال أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ وكما أن كل واحد من الموجودات حمد وحامد كذلك جميع الموجودات من حيث نظامها الجلى حمد واحد وحامد واحد فالجميع من حيث ذلك النظام الجلى بمنزلة انسان واحد كبير له حقيقة واحدة وصورة واحدة وعقل واحد وهو العقل الاول وأول صادر عن الحق بالحق فجميع مراتب الموجودات روحا وعقلا وجسما وحسا بجميع الألسنة قولا وفعلا وحالا يحمدونه ويسبحونه ويمجدونه فى الدنيا والآخرة بحسب الفطرة الاصلية ومقتضى الداعية الذاتية وهى حمده الحاصل بحمده فالكل له تعالى وأل فى الحمد اما جنسية واما استغراقية وعلى الاول يكون الحمد لله على معنى حقيقة الايجاد والوجود وجنسهما لله تعالى وعلى الثانى يكون الحمد لله على معنى كل ايجاد وموجود لله تعالى وهما متلازمان لانه متى كان جنس الايجاد والوجود لله تعالى وحقيقتهما كان كل ايجاد وموجود لله تعالى ومتى كان كل ايجاد وموجود لله تعالى كان جنس الايجاد والوجود وحقيقتهما له تعالى ومتى كانت كل الموجودات له تعالى بالافتقار والحاجة كان هو تعالى لها أيضا بالفيض والجود ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من كان لله كان الله له قال الناظم رحمه الله تعالى

(وبعد فالكلام فى التوحيد * أهم تقديما بلا ترديد)
(اذ فيه عن ذات الاله بحث * والرسل من على المعالى حثوا)
(ودونه الطاعة ليست نافعه * ولو لسائر الشروط جامعه)

أراد أن علم التوحيد هو أهم العلوم تقدماً على غيره لأنه أشرفها حيث يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وعن ذوات الرسل وصفاتهم ولأنه بدون التوحيد بمعنى الإيمان والإذعان بكل ما علم ضرورة من ملة نبينا عليه الصلاة والسلام لا تنفع الطاعات ولو استجمعت ما عداه من الشروط لأن صحة جميع العبادات موقوفة على نية العبادة وإخلاصها للمعبود وذلك يتوقف على معرفة المعبود والإيمان به فالضمير في قوله ودونه يعود على التوحيد بمعنى الإيمان لا بمعنى الفن قال الناظم رحمه الله تعالى

(فهو أشرف العلوم طرا * وفيه الاشتغال حقا أحرى)

(فمن لي الشروع في عقيدة * عن كل ما يشينها بعيده)

(سميتها وسيلة العبيد * لحرزهم مقاصد التوحيد)

(معترفا بغاية القصور * عن الوصول نحو ذي القصور)

(أرجو من الله حصول الأجر * وكونها عدة يوم الحشر)

(وقبل أن نشرع في الكلام * نذكر شرح الحكم لأقسام)

(فأول منها هو الوجوب * وهو الثبوت ما له سلوب)

(والثاني منها هو الاستحالة * وهي انتفا لا يقتفى بحاله)

(والثالث الجواز وهو يأتي * قبول هذين فكن مثبتا)

لما كان ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الواقع ونفس الأمر إما أن يكون واجباً بحيث لا يقبل الانفكاك ولا يصدق العقل بانتفائه وسلبه عنه فيكون اثبات هذا الشيء لهذا الشيء على جهة الضرورة والوجوب وإما أن يكون ذلك ممتنعاً عقلاً بحيث لا يصدق العقل بإمكان ثبوت هذا الشيء لهذا الشيء فيكون اثبات هذا الشيء لهذا الشيء على وجه الاستحالة والامتناع بمعنى أن العقل يجزم بامتناع هذا الاثبات واستحالته ويقطع بكذبه وإما أن يكون ممكناً عقلاً بحيث أن العقل يصدق بإمكان ثبوته له وبإمكان نفيه عنه فيكون اثبات هذا الشيء لهذا الشيء أو نفيه عنه على وجه الجواز والامكان ولا ثالث لهذه الأقسام بحسب الحصر العقلي والذي قضى بانحصار كيفية النسبة والحكم في هذه الأقسام الثلاثة هو العقل ولما كان المقصود من علم التوحيد أن يثبت المكلف لله تعالى ما يجب اثباته له تعالى من صفات الكمال وأن ينفي عنه ما يستحيل ثبوته له من صفات النقص وأن يجوز عليه سبحانه اثبات ونفي ما يجوز ثبوته ونفيه ولذلك كان الكلام في هذا الفن من باب الخبر الدائر بين النفي والاثبات وكانت نسبة هذا الكلام الخبرية لا تخلو عقلاً من أن تكون على جهة الضرورة والوجوب أو على جهة الاستحالة والامتناع أو على جهة الجواز والامكان قدم الناظم كغيره من علماء الكلام بيان أقسام الحكم العقلي الثلاثة فقال رحمه الله تعالى

(أول واجب على المكلف * بالشرع معرفة ربنا الوفي)

أراد الناظم أن أول شيء يجب على المكلف هو الإيمان بالله تعالى وبرسله وكتبه واليوم الآخر بأن يؤمن بوجود الله تعالى وباتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص وبإرساله للرسل وإنزاله للكتب وبعثه للخلائق بعد الفناء لا أول ومعنى كون المعرفة بهذا المعنى أول واجب على المكلف أنها هي المقصود أولاً وبالذات بالإيجاب لأنها التي يجب عليه إيجادها أولاً فلا ينافي أن النظر والقصد إليه سابقان في الوجود على المعرفة لأنهما وسيلتان إليها فإيجابهما لتحصيلها والمعرفة واجبة شرعاً كما أنها واجبة عقلاً ومعنى كونها واجبة شرعاً أن وجوبها أعلم من طريق الشرع والسمع ومعنى وجوبها عقلاً أن العقل لو خلي وطبعه ولم يرد سمع بإيجابها لأدرك بمقدماته العقلية أنها واجبة على المكلف بمعنى أن محصلها يستحق المدح في العاجل

والثواب

والثواب في الآجل وتاركها يستحق الذم في العاجل والعقاب في الآجل والوجوب على كلا الحالين بمعنى اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بتحصيلها لكن على الاول دليل ذلك سمعي وعلى الثاني دليله عقلي أما وجوبها شرعا فلقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله ولقوله تعالى فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ولقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وغير ذلك من الآيات كثير وأما وجوبها عقلا فلان كل عاقل يعتقد أن من الكمال الانساني الذي يذمه العقلاء على تركه معرفة من أنعم عليه ليشكره على نعمه والمدار على اعتقاد الانسان أن ما وصل اليه نعمة من المنعم فلا يرد ما قيل ان الدنيا عند الله لا تزن جناح بعوضة فهي صغيرة جدا لا يستحق أن يشكر عليها على أن كونها كذلك لا ينافي أن كل ما في الوجود كرم وجود ونعمة من الواحد المعبود فكان من الكمال الانساني أن يعرف المكلف خالقه الذي أفاض عليه نعمة الوجود وخلقه ونفخ فيه من روحه وسواه وجعله خليفته في أرضه حيا قادرا مريدا عليما سميعا بصيرا عاقلا متفكرا فيشكره باعتقاده أنه المنعم عليه وبامتثال أوامره واجتناب نواهيه فمن قال انها واجبة شرعا نظر الى أن الله أمر بها في كتبه المنزلة على رسله ومن قال انها واجبة عقلا نظر الى أنها كمال انساني مستحسن عند العقلاء بحكم العقل أن فاعله يستحق المدح في العاجل عند الله وعند العقلاء من خلقه ويستحق الثواب عند الله في الآجل وهل جزاء الاحسان الا الاحسان كما أن تاركه يستحق الذم عند الله وعند العقلاء من خلقه في العاجل ويستحق العقاب من الله في الآجل وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعرف ما أشرنا اليه اجمالا ليفتح لك باب التفصيل ان كنت ذا فطنة قال الناظم رحمه الله تعالى

(واعلم بان ماسوى الاله * قد كان معدوما بلا اشتباه)

أراد الناظم أن كل ما سوى الله من الموجودات حادث مسبوق بالعدم سبقا حقيقيا عقلا وخارجا وذلك لان الموجود أي ما يصح للعقل أن يحكم بانه موجود اما أن يكون واجبا لذاته واما أن يكون ممكنا لذاته لانه اما أن يكون ثبوت الوجود له ضروريا بالذات أولا والاول الواجب لذاته والثاني الممكن لذاته فالواجب لذاته ما كان له الوجود من ذاته والممكن لذاته ما لم يكن له الوجود ولا العدم من ذاته بل يستفيد الوجود من غيره واذا كان كذلك كان كل ممكن فاقد الوجود لذاته وفاقد الشئ لا يمكنه أن يعطيه لغيره فحقيقة الممكن يمتنع أن تكون مصدرا لاثر ما من الآثار فلا يمكن أن يستفيد ممكن وجوده من ممكن آخر مثله فوجب أن يكون مصدر الآثار جميعها ومفيد الوجود بأسره هو واجب الوجود لذاته فكان كل ما سواه من الموجودات صادرا عنه وفعلا من أفعاله تعالى ومتى علمت ذلك وبالضرورة مرتبة ايجاد الاثر مقدمة عقلا وخارجا على مرتبة وجوده كانت بالضرورة مرتبة المؤثر والموجد مقدمة على مرتبة الاثر عقلا وخارجا أيضا فوجب عقلا أن يكون الاثر معدوما عقلا وخارجا في مرتبة وجود المؤثر ومرتبة وجود واجب الوجود هي ما يسمى بالازل فكان كل آثاره معدومة عقلا وخارجا في الازل وكل ما سواه من الموجودات آثاره وأفعاله فكل ما سواه منها معدوم في الازل عقلا وخارجا فثبت ان كل ما سواه تعالى من الموجودات حادث مسبوق بالعدم ذاتا وخارجا فانه لو كان وجود الاثر في مرتبة وجود المؤثر لكان التأثير فيه تحصيلا للحاصل وهو محال بداهة فتعين ما قلنا وبذلك ثبت وجود الواجب وحدوث ما سواه من الكائنات بدون حاجة الى بيان استحالة التسلسل فان هذا البرهان الذي قررنا يدل على وجود الواجب وحدوث ما سواه سواء وقفت آحاد الحوادث عند حد ونهاية من جانب الماضي أولم تقف لانه لا معنى للحدوث الا الوجود بعد العدم بعدية ذاتية وخارجية وكل فرد من أفراد الحوادث موجود بعد العدم وان كان كل موجود منها مسبوقا بآخر منها الى غير النهاية فان سلسلة الحوادث وان فرضناها غير متناهية لكنها بجميع آحادها تفصيلا واجمالا معلولة للواجب

وهو موجدها فوجب أن تكون بأسرها معدومة في مرتبة موجدها يعني في الازل فكانت حادثة اجمالا وتفصيلا بجميع آحادها ومن هذا تعلم أن العدم الازلي لازم لجميع الكائنات أزلا وأبدا وأن الذي ينقطع بوجودها انما هو عدمها فيما لا يزال لان عدمها في الازل لا ينقطع ويرتفع الا بوجودها في الازل ووجود شيء من الكائنات في الازل محال فارتفاع عدمه الازلي محال أيضا فتغاير العدمان فان العدم الازلي لا يقبل الارتفاع فهو واجب للكائنات والعدم فيما لا يزال يقبل الارتفاع فهو ممكن الثبوت لها وعدم الثبوت فليس للكائنات بأسرها ولا لشيء منها وجود أزلي وهو الوجود الحقيقي الذاتي ولذا قال بعض الصوفية ان الكائنات بأسرها ماشمت رائحة الوجود ولا تشمه بحال بمعنى الوجود الازلي الذي يرتفع به العدم الازلي قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومنه الاجزاء التي لا تقبل ۞ تجزيا وغير ذا لا يعقل)

أراد الناظم أن مما سوى الله تعالى الاجزاء التي لا تتجزأ وهي مواد الاجسام التي تركبت منها فهي حادثة أيضا لانها من الممكنات فليس لها الوجود من ذاتها ولا يمكن أن تستفيد الوجود من ممكن آخر مثلها لما تقدم فوجب أن تستفيد الوجود من واجب الوجود فلزم أن تكون حادثة أي موجودة بعد العدم كالاجسام التي تركبت منها وأشار الناظم بذلك الى الرد على من زعم أن الاجسام مركبة من هيولى وصورة جسمية وأن الهيولى قديمة وان بعض العالم قديم والحق أن لا خلاف لاحد من العقلاء في حدوث العالم بأسره ووجوده بعد العدم بعدية خارجية لان الفلاسفة كغيرهم من العقلاء قائلون بان مرتبة وجود المعلول لا يمكن بحال أن تكون في مرتبة وجود العلة لا عقلا ولا خارجا بل يلزم منعا لتحصيل الحاصل المحال بداهة أن يكون المعلول معدوما عقلا وخارجا في الآن الاول لوجود العلة ويلزم منعا للترجيح بلا مرجح المحال ضرورة أيضا أن يكون وجود المعلول في الآن التالي للآن الاول لوجود العلة وهذا هو معنى قولهم يلزم أن يكون وجود المعلول مقارنا لوجود العلة في الزمان فانه لا يلزم من مقارنته لها في زمان وجودها أن يقارنها في الآن الاول لوجودها لان البرهانين العقليين الضروريين اللذين هما تحصيل الحاصل لو قارنها في الآن الاول والترجيح بلا مرجح لو تأخر عن الآن التالي للآن الاول اقتضيا أن يكون وجود المعلول مقارنا لوجود العلة في الزمان وأن يمتنع مقارنة وجوده لوجودها في الآن الاول لوجودها وهذا في العلل والمعلولات الزمانية وأما بالنظر الى واجب الوجود وآثاره فالازل هو بمنزلة الآن الاول لوجود الواجب جل شأنه ومالا يزال هو بمنزلة الآن التالي للآن الاول بالنظر الى كل ماسواه الذي هو معلول له فكان كل ماسوى الواجب معدوما في الازل عقلا وخارجا ويعبر الحكماء عن الازل الذي هو بمنزلة الآن الاول بالنظر الى الواجب بالازل الضيق الذي لا يسع غير الواجب وقد يعبرون بالازل عما ليس بزمان وهذا الازل الذي هو الازل الواسع لا يختص بالواجب تعالى وتارة يعبرون عن الازل الضيق بعدم الاولية الذاتية وعن الازل الواسع بعدم الاولية الزمانية وعلى كل حال الحق أن الحكماء قائلون بحدوث ماسوى الله تعالى من الكائنات بالمعنى الذي انعقد عليه اجماع المسلمين وهو الوجود بعد العدم بعدية خارجية لا تجتمع مع القبلية وانما الحكماء لما قالوا ان الزمان هو مقدار حركة الفلك لزم أن يكون الزمان متأخرا في الوجود عن حركة الفلك ولزم أن يكون الفلك وحركته وسائر الموجودات المتقدمة على الفلك وحركته متقدمة في الوجود على الزمان فلا تكون اعدامها السابقة على وجودها في زمان بل تكون أعدامها سابقة على الزمان كما أن وجودها سابق عليه فلذلك قالوا بقدم هذه الموجودات السابقة على الزمان قدما زمانيا بمعنى أن اعدامها ووجودها لم يكونا في زمان وان كان كل واحد من هذه الموجودات موجودا بعد ان كان معدوما وأما المتكلمون فلما قالوا ان الزمان هو

الامتداد الاعتباري الذي ينتزعه العقل من ترتيب الموجودات وتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض وكان ذلك الامتداد منطبقا على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات من أول موجود يفرض أولا الى مالا يتناهى من الموجودات المترتبة في الوجود والمتعاقبة فيه قالوا ان كل الموجودات زمانية وحادثة بالزمان بمعنى انها ما من موجود منها الا وجوده وعدمه في زمان بمعنى أن عدمه سابق ووجوده لاحق وكل من الوجود والعدم ينطبق عليه هذا الامتداد ويعتبره العقل منشأ لانتزاعه ويعتبر هذا الامتداد المنتزع ظرفا له ومن ذلك تعلم أنه لاخلاف بين من يعتد بهم من العقلاء في حدوث العالم بأسره وانما الخلاف بينهم في حقيقة الزمان فقط وهو يشبه أن يكون خلافا في معنى لفظ زمان الذي يطلق عليه اصطلاحا لانه لا يستطيع عاقل له وجدان واحساس أن ينكر الدورة اليومية واختلاف الليل والنهار والشروق والغروب والاستواء والزوال وان هذه الدورة تنقسم الى ساعات ودرج ودقائق ولا أن ينكر الدورة السنوية وما فيها من الفصول واختلافها واختلاف الانهر والليالي فيها طولا وقصرا او غير ذلك فهذا الشئ المنقسم الى ساعات وأيام واسابيع وأشهر وسنين متحقق لا ينكره أحد سميته زمانا أولم تسمه زمانا كما أنه لا يمكن لعاقل شم رائحة العلم والعقل أن ينكر ترتب الموجودات وان بعضها سابق كسبق أمس وحوادثه على الغد وحوادثه وبعضها لاحق متأخر كتأخر الغد وحوادثه عن اليوم وحوادثه وان هذا الترتيب حقيقي خارجي وأنه يمكن للعقل أن ينتزع من هذه الموجودات المترتبة في وجودها امتدادا ينطبق عليها وتنطبق عليه ويعتبره ظرفا لها ولاعدامها سواء سميته زمانا أولم تسمه زمانا وعلى ذلك ليس الخلاف الا في أن الشئ المنقسم الى ما ذكر هو الزمان وأما الامتداد المنتزع من الموجودات المترتبة فهو باعتبار دهر وباعتبار آخر سرمد بذلك قالت الحكماء أو ان الامتداد المنتزع منها هو الزمان وان الزمان والدهر والسرمد بمعنى واحد بذلك قال المتكلمون على أنه لا يجب شرعا على المكلف أن يبحث عن حقيقة الزمان ويعرفها بل ان البحث عن ذلك والوقوف على الحقيقة فيه من الكمال الانساني الذي يمدح على فعله ولا يذم على تركه فالواجب على المكلف أن يعتقد حدوث العالم بمعنى وجوده بعد العدم ولا يجب عليه أكثر من ذلك وهذا القدر هو الذي قام عليه البرهان القطعي وأجمع عليه من يعتد بهم من العقلاء وهذا هو عقيدة السلف الصالح قبل ظهور البدع فاحرص عليها وعض عليها بالنواجذ وأما الاجسام فقد علم بطريق الامتحانات والتجربة من التحليل الميكانيكي والكيماوي أن المركب منها مركب من أجسام أخر بسيطة تسمى بالعناصر وان هذه الاجسام البسيطة المسماة بالعناصر هي مركبة أيضا وتسميتها بسيطة باعتبار أنها مركبة من أجزاء متحدة الحقيقة بحسب ما أظهر التحليل لغاية الآن وان كان يجوز أن يظهر في المستقبل أن بعضها مركب وهذه الاجسام كلها تقبل الانقسام الى مالا يتناهى وان التجربة التي عملت لغاية الآن وان ظهر منها أن الاجسام بأسرها يمكن أن تنقسم الى أجزاء لا تتناهى لكن مع ذلك جزم علماء الطبيعة بانتهاء القسمة الى أجزاء لا تتجزأ تسمى بالذرات فهذه الذرات لا تقبل القسمة العقلية وان قبلت القسمة الفرضية والوهمية لشدة صغرها ولانها لا توجد منفردة وحدها بل لا توجد الا مجتمعة مع غيرها وهذا قول لبعض المتكلمين كما نقله الاصفهاني في شرح الطوالع وعلى كل حال سواء قلنا ان الاجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ كما هو الحق والواقع أو من هيولى وصورة كما هو رأى الفلاسفة الاقدمين المشائين أو من الصورة الجسمية والاعراض الشخصية كما هو رأى الاشرقيين أو من أجسام صغيرة صلبة كما هو رأى ذيمقراطيس فكلها حادثة ولم يقل أحد ممن يعتد به من العقلاء بقدمها بالمعنى الذي اشتهر عنهم وكفروهم به وابن سينا مع

انتصاراً للقدماء المشائين صرح في الشفاء في مبحث العلة بما يقتضي حدوث العالم على الوجه الذي قلنا وعلى هذا فمعنى القدم الذي قالوه هو القدم بالزمان على الوجه الذي بيناه ومن ذلك تعلم أن تركب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ كما يقول المتكلمون أو من هيولى وصورة جسمية كما يقول المشاؤون أو من صورة جسمية والاعراض المشخصة كما يقوله الاشراقيون أو من أجسام صغيرة صلبة كما يقوله ذيمقراطيس لا يترتب عليه شيء من حدوث العالم ولا قدمه فليس العلم بتركبها من أجزاء لا تتجزأ عقيدة واجبة على المكلف ولا مما يتوقف عليه عقيدة الحدوث خلافاً لمن زعم ذلك كما أن معنى قول الفلاسفة بقدم النوع أن آحاد الحوادث لا أول لها بمعنى أنها لا تقف عند حد تنتهي اليه من جانب الماضي وهو ما يسمى بحوادث لا أول لها وان القول بذلك ليس كفراً ولا يستلزم كفراً لما قد علمته من أن كون الحوادث لا أول لها لا ينافي الحدوث بمعنى الوجود بعد العدم الذي هو العقيدة الواجبة على المكلف ولذلك لم يشتغل السلف الصالح بالبحث عن شيء من ذلك ولم يرد منه شيء في تعاليم أهل القرون الثلاثة التي هي خير القرون قال الناظم رحمه الله تعالى

(أوجده سبحانه لحكم * ككونه علامة للحكم)

أراد أن الله أوجد العالم لحكم وفوائد رتبها سبحانه على ايجاده له ومن هذه الحكم والفوائد أن هذا العالم صنعة تدل على وجود صانعها وفعل يدل على وجود فاعله وأنه واجب الوجود تام القدرة لا يمكن أن يؤثر شيء من الآثار سواه تام الارادة فيوجد ما يوجد عن اختيار وشعور بما يوجده عام العلم بكل شيء لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء قال تعالى أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لا ترجعون وقال سبحانه وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون قال الناظم رحمه الله تعالى

(وسوف يفنيه كما ابتداه * ثم يعيده لما قضاه)

أراد أن هذا العالم سيفنيه الله تعالى ثم يوجده ثانياً لينال كل عامل في الدنيا جزاء عمله في الاخرى وذلك بدليل السمع ودليل العقل أما السمع فالآيات والاحاديث الدالة على ذلك وهي كثيرة جداً منها قوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى وقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده * وأما دليل العقل فلان العقل يجزم بمقتضى ما يشاهده في هذه النشأة أنها نشأة عمل فقط فاننا كثيراً ما نشاهد من يعمل الخير طول حياته الى أن يفارق هذه الدار ولا نشاهد له جزاء على عمله ذلك فيها ونشاهد من يعمل الشر طول حياته الى أن يفارق هذه الدار ولا نشاهد أنه جوزي فيها على شيء من عمله فحينئذ لا بد أن يكون بعد هذه النشأة نشأة أخرى يكون فيها الجزاء على الاعمال خيرها وشرها فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره أيحسب الانسان أن يترك سدى ولذلك قال بعض الحكماء حين سئل لم خلق الله العالم لا يقال للكريم اذا فعل لم فعل لان فعله بمقتضى كرمه وكرمه ذاتي له فقال له السائل ألم يكن كريماً في الازل فلم لم يفعل في الازل فقال له الحكيم ان مقتضى ذات الفعل أن يكون لوجوده أول والازل يقتضي لذاته عدم أولية الوجود وما يقتضي عدم أولية الوجود لا يجتمع مع ما يقتضي أوليته فلا يمكن أن يكون فعل في الازل فقال السائل للحكيم أيفنى هذا العالم بعد ذلك فقال له الحكيم نعم فقال السائل حينئذ ينقطع كرمه فقال الحكيم ينقطع كرمه لو لم يوجد العالم مرة أخرى وأعاد صاغه أولا بالصيغة

التي تفني فاذا افناه صاغه ثانيا بالصيغة التي تبقى ولا تقبل الفناء فانقطع السائل وانما صاغه الله ولا كذلك لان طبيعته لا تقبل الصيغة التي تبقى أولا فأوجده بالصيغة الاولى ليترقى في نشأة الدنيا ونشأة البرزخ حتى يستعد للنشأة الاخرى التي فيها يصاغ الصيغة التي تبقى خالدة في سعادة أو شقاوة قال الناظم رحمه الله تعالى

(فيستحيل انه قديم * وقبل الايجاد هو العديم)

(فوجه النفس للاستيقان * مستبصرا في محكم الاتقان)

(في صنع هذا العالم العلوي * والنفس والعالم السفلي)

(يحصل منها للاله معرفه * بانه ذو قدرة جل صفه)

(رب حكيم مالك قهار * مدبر مهيمن جبار)

(متصف بسائر الكمال * منزه عن خاطر الخيال)

أراد الناظم أنه متى وجب عقلا أن يكون العالم مسبوقا بالعدم استحال عقلا ان يكون قديما أي واجب الوجود لذاته كيف يمكن ان يكون العالم كذلك وهو له العدم من ذاته بمعنى أنه اذا لم يوجده الموجد لبقي على العدم وله الوجود من موجده فهو في ذاته عدم فكيف يثبت له القدم أو يكون له فيه قدم فوجه نفسك للاستيقان أي طلب اليقين حال كونك مستبصرا أي طالبا أن تكون ذا بصيرة تامة في اتقان الله تعالى المحكم اصنع هذا العالم العلوي عالم السموات والملائكة والارواح وصنع نفسك وذاتك وما انطوت عليه من الاسرار الجسمانية والروحية وصنع العالم السفلي من المعدن والنبات والحيوان وحوادث الجو وما أودع في ذلك من المنافع والخواص التي تحار فيها العقول وتندهش لها الافكار فانك اذا وجهت نفسك الى صنع ذلك كله واتقانه ونظرت فيه نظرا صحيحا وفكرت فيه فكرا دقيقا وصلت الى التصديق والاذعان والايقان بانه سبحانه وتعالى ذو قدرة تامة لا يعجزه شئ من الممكنات وانه رب حكيم أوجد العالم تدريجا مع الحكمة والاتقان وانه مالك متصرف في جميع ما عداه قاهر للكل فالجميع في قبضته وانه مدبر لنظام العالم مهيمن عليه جبار وبالجملة تذعن انه متصف بالصفات المذكورة وبجميع صفات الكمال التي تليق به تعالى ومنزه عن كل ما يخطر بالبال أو يعرض على الخيال فلا تحيط به افكار العباد يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما قال الناظم رحمه الله تعالى

(وما عليه عينا الدليل * قام ففيه يلزم التفصيل)

(وغيره فاعلمه بالاجمال * كالله ذو الكمال والجلال)

اراد أن ما وصف الله به نفسه على لسان رسله من صفات الكمال وقام الدليل العقلي أو النقلي على اتصافه به تفصيلا فالواجب على المكلف ان يعتقده تفصيلا وان ينزه الله عن اضداده كذلك وأما ما عدا ذلك من صفات الكمال وهو ما وصف الله به نفسه اجمالا وقام الدليل عليه كذلك كان يقال الله ذو كمال وجلال يليقان به تعالى فالواجب على المكلف ان يعتقد ذلك اجمالا وانما كان الواجب على المكلف ما ذكر لان عقولنا لا يمكن أن تدرك كنه ذات الله تعالى ولا كنه صفاته فكنه الذات وكنه الصفات العلية خارج عن طور العقول البشرية وما قدروا الله حق قدره ولا يحيطون به علما ولذلك ورد تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فانكم لن تقدروا قدره وقال المرتضى كرم الله وجهه

العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر كنه الذات اشراك

ومتى تقرر ذلك فلا سبيل للعقل الى معرفة ما يجب أن يوصف الله به من الكمالات تفصيلا وما يجب ان ينفى عنه من صفات النقص ولا يمكنه ان يقيس ذات الله تعالى وصفاته العلية على ذوات الممكنات وصفاته

الحادثة فى صفات الكمال والنقص مع التباين فى الكنه والحقيقة كيف والله تعالى يقول ليس كمثله شئ وهو السميع البصير الا ترى ان صفة الكبرياء وصفة العظمة كلاهما صفة نقص فى الحوادث وهما صفتا كمال فى الواجب جل شأنه ولو خلى العقل ونفسه لم يثبت لله تعالى سمعا ولا بصرا لانهما وان كانا كمالا فى الحوادث بحسب ما وصل اليه العقل لكنهما بحسب حقيقتهما التى علمناها فى الحوادث وانهما قوتان وعرضان محتاجان الى مخصص صفتا نقص فى الواجب الغنى بذاته وصفاته عن كل ما عداه ولذلك لم يجز أن يوصف تعالى بصفة اللمس والشم والذوق مع انها فى الحوادث من صفات الكمال وهكذا يقال فى جميع الصفات فانها بحسب حقائقها المعلومة لنا فى الحوادث اعراض يستحيل أن يثبت شئ منها لله تعالى لكن لما ورد عن الشارع انه وصف نفسه بصفات كمالية فصلها على لسان رسله وصفناه بها مع اعتقاد انها تخالف صفات الحوادث فى الكنه والحقيقة وان شاركتها فى الاسم فلذلك كان الواجب على المكلف فى باب التوحيد ان يأخذ العقائد من جهة الشرع ويتلقاها من قبله وان كان طريق بعضها فى اثباته هو البرهان العقلى وطريق بعضها البرهان السمعى فوجب على المكلف أن يصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيا واثباتا اجمالا فى مقام الاجمال وتفصيلا فى مقام التفصيل فيثبت المكلف لله تعالى ما أثبته لنفسه من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل وينفى عنه تعالى ما نفاه عن نفسه مع اثبات ما أثبته لنفسه من غير الحاد فى اسمائه ولا فى آياته فان الله تعالى ذم الملحدين فى أسمائه وآياته فقال تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وقال تعالى ان الذين يلحدون فى آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى فى النار خير أم من يأتى آمنا يوم القيامة اعملوا ما شئتم الآية وقد بعث الله رسله فبينوا للعباد اجمالا انه تعالى موصوف بكل كمال يليق ان يوصف به وانه منزه عن كل نقص وبينوا لهم ما يوصف به على طريق التفصيل ومنه يعلم بيان ما يجب تنزيهه عنه تفصيلا ايضا لانه نقيض ما يجب ان يوصف به أو ضده وقد جاء القرآن بتفصيل ما يوصف به تعالى فقال فى محكم آياته الله لا اله الا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الارض من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم وقال تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد وقال تعالى وهو العليم الحكيم وهو العليم القدير وهو السميع البصير وهو العزيز الحكيم وهو الغفور الرحيم وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم هو الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير وقال تعالى ذلك بانهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط أعمالهم وقال تعالى فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين الآية وقال تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه وقال جل شأنه ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وقال تعالى ان الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم اذ تدعون الى الايمان فتكفرون وقال تعالى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقال تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين وقال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائى الذين كنتم تزعمون وقال تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون وقال تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار

المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم مما يكثر منها والاحاديث الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اسمائه وصفاته كثيرة جدا وقد أفردت بالتآليف وفى جميع ذلك من بيان وجود ذاته وصفاته على وجه التفصيل وبيان وحدانيته ونفى التمثيل ما هدى الله به عباده الى سواء السبيل سبيل رسله عليهم الصلاة والسلام وقد اقتصر السلف الصالح على المقدار الذى جاء فى كتاب الله وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يبحثوا عن الصفات بل اثبتوا له تعالى ما أثبته تعالى لنفسه ونفوا عنه تعالى ما نفاه عن نفسه مفوضين معنى ذلك اليه تعالى منزهين له تعالى عن ان يماثل شيأ مما سواه لعلمهم ان العقول قاصرة عن ادراك كنه ذاته وصفاته فالبحث فى ذلك اطالة بلا طائل فلما كثرت البدع وتواردت الشبه من أهل الالحاد ومن أعداء الدين أهل العناد رأى علماء الخلف ان يبحثوا فى ذلك تقريبا للافهام وازالة للاوهام ولو بحثوا عن كل صفة جاءت فى الآيات والاحاديث اطال البحث وحصل التشويش وعاد المقصود على موضوعه بالنقض فوجدوا ان كل ما فصل من الصفات فى الآيات والاحاديث يرجع الى أمهات فأرجعوها على المشهور الى صفات المعانى واضدادها والصفات المعنوية واضدادها وكذلك وصف الله رسله عليهم السلام بصفات تليق بهم اجمالا وتفصيلا ونفى عنهم سبحانه ما يجب نفيه عنهم وبين سبحانه انه يفعل ما يشاء ويختار وانه على كل شئ قدير فالسلف اعتقدوا ذلك أيضا ولم يبحثوا فيه فما كان متعلقا بالرسل لم يبحثوا فيه لوضوحه وعدم الحاجة وما يتعلق بالله من جواز فعل الممكنات وتركها لم يبحثوا فيه أيضا لانه يشبه ان يكون بحثا عن سر القضاء والقدر وهو منهى عنه ولعدم الحاجة أيضا وأما الخلف فقد بحثوا عن ذلك أيضا لما أوضحناه ورأوا أن كل وصف وصف الله به رسله أو نفاه عنهم وما يتعلق بجواز فعل الممكنات وتركها يرجع الى ما بينوه فى مباحثهم المدونة فى كتبهم تسهيلا على الناس ودفعا للشبه الملحدين وضبطا للعقائد الدينية على القدر الممكن للبشر وقد سلك الناظم ذلك الطريق فقال رحمه الله تعالى

(فيلزم التفصيل فى عشرينا * كذا الضد هافحز يقينا)

(وجائز أضف وذا للاله * وأربعا لمن رسولا اصطفاه)

(والضد أربع وذا المحال * والختم بجائز وذا اجمال)

ولما كان الواجب على كل مكلف ان يعتقد ثبوت ما يجب ثبوته لله تعالى واستحالة ما يستحيل فى حقه تعالى وجواز صدور ما يجوز صدوره منه تعالى بالبرهان العقلى فيما يلزم فيه ذلك والبرهان النقلى فيما يلزم فيه ذلك وكذلك يجب على كل مكلف ان يعتقد ثبوت ما يجب ثبوته للرسل عليهم السلام واستحالة ما يستحيل عليهم وجواز ما يجوز فى حقهم بالبرهان أيضا وكان فى صحة ايمان المقلد خلاف بين العلماء قال الناظم رحمه الله تعالى

(واحرص على معرفة الدليل * لا يلحقنك اختلاف القيل)

(وان يكن صح فى المقلد * بجزمه مقالة المقلد)

(كفاية الايمان والعباده * اذ الاله راحم عباده)

وحاصل الخلاف ان الائمة الاربعة اباحنيفة ومالكا والشافعى وأحمد قالوا بكفاية التقليد الجازم الا ان المقلد يكون عاصيا بترك النظر كذا قاله على القارى وهو مذهب أهل الفروع ولكن اذا رجعت الى كون الواجب على كل مكلف باجماع علماء أصول الدين هو الايمان الذى هو المعرفة العلمية والايقان بالدليل والبرهان علمت اجماعهم على عدم كفاية التقليد وان جزم المقلد بقول المقلد لا يكفى لان قول المقلد ليس دليلا ولا برهانا وان ذكر المتأخرون من علماء أصول الدين الخلاف فى كتبهم لان المقرر عند الجميع ان الايمان

حقيقة واحدة وهو الايقان والاذعان عن الدليل البرهانى ومن المعلوم ان ما لم يتحقق جزء الماهية المتمم لها لم تتحقق الماهية نعم الصحيح كفاية الدليل الاجمالى وهو مركوز فى عقول جميع عوام المسلمين وان عجز البعض عن التعبير عنه وتفصيله فان ذلك لا يضر لان المدار فى حصول العلم على ما فى العقل ولو اجمالا وبذلك يندفع ما يقال لو لم يكف التقليد لزم تكفير اكثر عوام المسلمين ولذلك قال صاحب المواقف النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة واختلف فى طريق ثبوته فهو عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اه وقد صرح عبد الحكيم فى حاشيته على الدوانى بان المعرفة أيضا واجبة باجماع المسلمين وأما ما قاله بحر العلوم فى شرح السلم ان التأثيم بترك النظر لم ينص عليه الائمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذى كان واجبا وليس بشئ فان النظر ما كان واجبا الا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم فى الترك كما اذا أسلم الكفار قاطبة فانه يسقط الجهاد الذى كان واجبا من غير اثم اه فهو كلام ساقط فانه قد اعترف ان الواجب هو الايمان وهو لا يتحصل بدون النظر فكيف يمكن ان يقال واذا حصل الايمان ارتفع سببه وقد علمت أن المعرفة التى هى الايمان العلمى واجبة باجماع المسلمين والنظر كذلك واجب باجماعهم لتحصيل ذلك الايمان العلمى ومادام الواجب على المكلف تحصيله هو ذلك الايمان العلمى وهو لا يحصل الا بالنظر الموصل اليه فالنظر الموصل اليه واجب أيضا وذلك واجب عينا على كل مكلف وانما يكفى فيه الدليل الاجمالى كما قلنا وأما تفصيل الدلائل بحيث يتمكن بذلك من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين فهو واجب على الكفاية وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون فى كل مسافة قصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنتصب للذب عن الدين والمنع عن التعرض لعقائده الحقة وأنه يحرم على الامام والخليفة اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشرع والاحكام التى يحتاج اليها العامة والله الموفق وله المشتكى من أهل هذا الزمان الذى انطمست فيه معالم العلم وعمرت فيه مرابط الجهل وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتمييز بينهم من هو عار من العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحول حول الامراء والعظماء والحكام والانخراط فى سلك أعوانهم والسعاية بالوشاية الباطلة والبهتان سببا لتحصيل مرامهم حتى وصل من أمر هؤلاء الجهال أنهم يكفرون من اتصف بالقدرة على تفصيل الادلة ونصب نفسه للذب عن عقائد الدين ودفع شبه الملحدين ليقوم عنهم بفرض كفاية لولا قيامه به لوقعوا جميعا فى الاثم المبين نعوذ بالله من قوم لا يعقلون وأما دليل وجوب المعرفة والنظر من جهة السمع فقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون أى ليعرفون وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام توعد على ترك النظر فى دلائل المعرفة ولا وعيد على ترك غير الواجب والامر وان احتمل أن يكون المراد منه غير الوجوب لكن اجماع المسلمين على وجوب النظر والمعرفة قطع عرق الاحتمال ولم يبق هذا الدليل السمعى الاسند الاجماع فقط على ان هذه الادلة قد اقترن بها من القرائن ما عين ان يكون المراد من الامر فيها الوجوب وهى ثابتة قطعا بطريق التواتر فكانت قطعية تفيد اليقين وبذلك اندفع قول صاحب المواقف ان هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والمعتمد عند الاصحاب أن المعرفة واجبة باجماع المسلمين والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا فانه حيث اعترف أن المعرفة واجبة باجماع المسلمين كان ذلك على الاقل

قرينة على أن المراد بالامر الوجوب اللهم الا أن يكون مراده ان هذا المسلك لايخرج عن كونه ظنيا بالنظر اليه فى ذاته بقطع النظر عن القرائن التى احتفت به وبعد كون كل من النظر والمعرفة واجبا باجماع المسلمين لاحاجة الى الاشتغال بان طريق الوجوب سمعى أو عقلى وايراد الدليل لكل من القولين والتشويش على الطالبين فان الكل مجمعون على ان الوجوب حكم شرعى من قبل الله تعالى وانما المعتزلة يقولون ان كلا من المعرفة والنظر يكون حسنه ذاتيا يمكن للعقل أن يدرك جهة المصلحة فى فعله وجهة المفسدة فى تركه فيدرك وجوبه وحسنه وان فاعله يستحق مدح الله فى العاجل وثوابه فى الآجل وان تاركه يستحق الذم منه تعالى فى العاجل والعقاب منه تعالى فى الآجل وأما القول بان علم مثل هذا الثواب ومثل هذا العقاب مما لايهتدى اليه العقل بمقدماته بل لابد فيه من مخبر صادق لعدم امكان المعاينة وهو النبى المعصوم فان علم الامور الحسية كالجنة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب لايمكن أن يكتسب من طريق النظر والاستدلال بالمقدمات العقلية بل لابد فى اكتسابه من الحس او الخبر الذى يفيد العلم بها واذا لم يعلم المترتب الذى هو الثواب والعقاب بطريق العقل فكيف يعلم من طريقه ترتب ماذكر على شئ فهو مسلم لكن انما يتم على المعتزلة لو سلموا أن المراد بالثواب والعقاب اللذين يترتبان على الفعل والترك شئ معين منهما وأما اذا كان المراد أن فاعل الواجب يستحق ثوابا ما وتاركه يستحق عقابا حسبما يرى المثيب والمعاقب فلا يتم ذلك عليهم لان مثل هذا الثواب وهذا العقاب مما يمكن للعقل أن يدرك ترتبه على فعل ما فيه المصلحة وتركه واما خصوص الاثابة بما هو جنة ونعيمها والعقاب بما هو نار وعذابها فلا كلام فى أنه لاطريق لاكتسابه الا من الحس أو الخبر الذى يفيد العلم ولذلك قالت الماتريدية بحسن النظر والمعرفة عقلا وقبح تركهما كذلك وان الصحيح عندهم أنه لايثاب على الفعل ولايعاقب على الترك الا بعد ورود الشرع وارسال الرسل وقد علمت مما قدمناه أنه لامانع من أن يكون لوجوب بعض الاشياء طريقان السمع والعقل وكل منهما يدل على أن لله فى الشئ حكما هو الوجوب أو الحرمة خصوصا وان كلا من الطريقين أمارة على الحكم وهو اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو الكف ولا مانع من تعددهما فمن نظر الى امارة السمع ودليله قال ان الوجوب أو الحرمة بالسمع ولا يمكنه أن ينكر أن بعض الاشياء فيه أمارة أخرى هى كونه مصلحة فيجب أو مفسدة فيحرم ومن نظر الى امارة العقل ودليله قال ان الوجوب أو الحرمة بالعقل ولا يمكنه أن ينكر ورود الدليل الشرعى بذلك وأنه امارة أخرى على الوجوب والحرمة بل هو الامارة المعول عليها لانها الامارة العامة الظاهرة بالنسبة الينا فى جميع الاحكام وأما المصلحة والمفسدة فقد ندركهما فى بعض الاشياء وقد لاندركهما فى البعض نعم بقى شئ آخر وهو أن المعتزلة قالوا ان المعول فى وجوب تفريغ ذمة المكلف ما اعتبرها الشارع مشغولة به فعلا كان أو كفا هو مافى الفعل من المصلحة والمفسدة وقالوا باستلزامهما لذلك الوجوب وبنوا على ذلك ان لله حكما قبل البعثة لاحد من الرسل وأما أهل السنة فقد افترقوا فقال بعض الماتريدية مثل ماقالت المعتزلة لان المصلحة والمفسدة كافيتان فى الوجوب والحرمة بمعنى شغل الذمة بالفعل أو الكف واستلزامات ذلك وليستا بكافيتين فى وجوب تفريغ الذمة ولا يستلزمانه بل لابد من بعثة رسول ما ولو لغير المكلف وقال البعض الآخر منهم وهو التحقيق لا استلزام ولا معول على المصلحة ولا على المفسدة ولكن اذا أمر الشارع بفعل شئ فلا يأمر بذلك الا اذا كان فى فعله مصلحة ولاينهى عن فعل شئ الا اذا كان فى فعله مفسدة وقالت الاشاعرة أنه لامعول على المصلحة ولا على المفسدة بل كل ما أمر به الشارع فهو مصلحة لامر الشارع به وكل مانهى عنه فهو مفسدة لنهيه عنه وعلى كل حال فالتحقيق عند أهل السنة انه لاحكم لله يتوجه على المكلف الا بعد البعثة وان اختلفوا فى اشتراط

كون المبعوث مرسلا للمكلف وعدم اشتراط ذلك بل يكفي بعثة رسول ولو لم يكن مرسلا للمكلف وان جميع
العقلاء لا ينكرون ان في بعض أفعال المكلفين مصلحة وفي بعضها مفسدة وان فعل المصلحة حسن وفعل
المفسدة قبيح وان الحاكم باتفاق الجميع هو الله وحده قال الناظم رحمه الله تعالى

(واختير في حقيقة الايمان * مجرد التصديق مع اذعان)

أراد ان المختار في حقيقة الايمان أنه مجرد التصديق والاذعان بالقلب وقصد بذلك الرد على من قال انه فعل
القلب ومن قال ان الايمان مركب من علم بالقلب وعمل بالجوارح وهو فعل جميع الواجبات وترك جميع
المحرمات ومن قال انه مركب من علم بالقلب واقرار باللسان والحق أن الايمان الشرعي هو بعينه الايمان
اللغوي وهو التصديق والاذعان بالقلب وهو علم ومن مقولة الكيف ولذلك يكون تحصيله بالنظر والمقدمات
العقلية العلمية فهو نتيجة تلك المقدمات فلا بد أن يكون من جنسها وان كان الحق ان الخلاف لفظي فمن
قال انه التصديق والاذعان القلبي أراد حقيقة الايمان التي بها يتحقق مطلق الايمان الذي به ينجو المكلف
من الخلود في النار وعدم الخروج منها أصلا ومن قال انه فعل أراد ان ذلك فعل شرعا فانه لا تكليف شرعا
الا بفعل ولم يرد أنه من مقولة الفعل أو أنه أراد أنه لا بد في قبول التصديق والاذعان وتحققه من فعل هو
ربط القلب وعزمه على ما صدق به واذعن له بلا جحود ولا انكار عنادا ومن قال انه مركب من التصديق
والاذعان ومن عمل الواجبات وترك المحرمات أراد الايمان الكامل وجعله كشجرة ذات أصل وفروع
فاصلها التصديق والاذعان وفروعها اعمال الواجبات وترك المحرمات وكما أن الشجرة اسم لمجموع الكل
كذلك الايمان وكما أن الشجرة لا تزول الا بزوال أصلها كذلك الايمان ومراد هذا القائل من خلود
المصدق المذعن التارك للواجبات أو بعضها أو الفاعل للمحرمات أو بعضها في العذاب طول مكثه فيه
لا عدم خروجه أصلا ومن قال انه التصديق والاقرار أراد ان الايمان الذي يترتب عليه النجاة في الاخرى
من الخلود في النار واجراء الاحكام الدنيوية عليه في معاملة الخلق هو التصديق والاقرار فان الاقرار باللسان
دليل على ما في القلب من التصديق والاذعان وان كان الاذعان وحده كافيا في النجاة من الخلود في العذاب
عند الله تعالى فاعرف هذا الذي قلنا لك ولا تلتفت لما تجده مخالفا له في بعض كتب القوم من ذكر الخلاف
وتشنيع كل فريق على الآخر وتكفيره فان كل فريق لم يقصد بما ذكره الا التنفير من مذهب مخالفه
وبيان لوازمه التي لو قال بها قائل لكان كافرا ولم يقصد ان مخالفه كافر فان الحق اننا لا نكفر أحدا ممن صلى
بصلاتنا وتوجه لقبلتنا وصدق واذعن بما علم بالضرورة من ملتنا وقد بين كل فريق لوازم مذهب الفريق
الآخر على ظاهر عبارته فالفريق الذي قال ان الايمان هو التصديق والاذعان فقط بنى على ظاهر قول
الفريق الذي قال انه الايمان وعمل الواجبات وترك المحرمات وقال له حيث قلت بتركب الايمان من
التصديق والعمل وهما جزآن له وهو كل لهما والكل ينتفي بانتفاء جزئه يلزم أن المصدق المذعن الذي لم يعمل
الواجبات ولم يترك المحرمات ليس بكافر ولا مؤمن أما أنه ليس بكافر فلانه مصدق مذعن بالقلب واما انه
ليس بمؤمن فلانه لم يأت بالجزء الآخر للايمان فيلزم هذا الفريق أن يكون قائلا بالمنزلة بين المنزلتين ولو
تأمل في كلام هذا الفريق لوجده قائلا بالمنزلة بين المنزلتين لا بالمعنى الذي شنع عليه فيه واعتقد أنه يخالفه
بل بمعنى أن المصدق المذعن الذي لم يعمل الواجبات ولم يترك المحرمات ليس بكافر يستحق جزاء الكفار وهو
الخلود في النار وعدم الخروج منها أصلا وليس بمؤمن كامل لا يستحق دخول النار وطول المكث بل هو منزلة
بين منزلة الكافر المستحق للخلود بمعنى عدم الخروج أصلا وبين منزلة المؤمن الكامل الذي لا يستحق
دخول النار أصلا وهذا المعنى لا يستطيع عاقل انكاره فلا خلاف بين الفريقين في الحقيقة وانما هو خلاف

مبنى على ظواهر العبارات وسع فجوته التعصب المذهبي قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويعتريه النقص والكمال * ما نقصت أو زادت الاعمال)

أراد رحمه الله ان الايمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ونقصها وأشار بذلك الى خلاف العلماء في هذه المسألة فقال فريق ان الايمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ونقصها واستدل على ذلك بآيات وأحاديث كثيرة دالة على ما يدعيه من ذلك قوله تعالى فأما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وقال فريق آخر لا يزيد ولا ينقص لانه مجرد التصديق والاذعان فهو حقيقة واحدة فكيف يمكن أن يقبل الزيادة والنقص والحقيقة الواحدة لا تتحقق الا بتحقق جميع أجزائها وتنعدم بانعدام أي جزء من أجزائها فكما أنه لا يمكن أن حقيقة الانسان التي هي الحيوان الناطق تقبل الزيادة والنقص كذلك لا يمكن أن تقبل حقيقة الايمان شيأ من ذلك ومبنى الخلاف على أن الايمان مجرد التصديق والاذعان ولا دخل للاعمال فيه فلا يقبل الزيادة بزيادتها ولا النقص بنقصها أو انه مركب منهما فيزيد بزيادتها وينقص بنقصها وبذلك تعلم انا متى قلنا ان الايمان مجرد التصديق والاذعان لا يسعنا القول بانه يزيد بزيادة الاعمال وينقص بنقصها والحق أن الخلاف هنا أيضا لفظي وان أصل حقيقة الايمان لا تقبل الزيادة ولا النقص كما تحكم بذلك بداهة العقل وانما الذي يزيد وينقص كما هو صريح الآيات والاحاديث التي استدل بها الفريق القائل بزيادته ونقصه هو المؤمن به واشراق الايمان فان هذا هو الذي كان يتجدد ويزيد بما يتجدد ويزيد في زمنه صلى الله عليه وسلم وقد انقضى ذلك بانتقاله صلى الله عليه وسلم من دار الفناء الى دار البقاء وصار الايمان بعد ذلك لا يقبل الزيادة ولا النقص الا بزيادة اشراقه ونقصه بزيادة الاعمال ونقصها فان الانسان كشجرة طيبة أصلها ثابت في القلب وهو التصديق والاذعان وفرعها في السماء مقبول عند الله تعالى وهي الاعمال الصالحة قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه أي الى الله تعالى يصعد الايمان الذي يدل عليه الكلم الطيب والذي يرفع هذا الكلم والايمان الذي هو مدلوله ويجعله كاملا مقبولا عند الله هو العمل الصالح وقال تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء فالكلمة هي كلمة الايمان وأصلها وهو الاذعان ثابت في القلب وفرعها وهو العمل الصالح في السماء مقبول عند الله تعالى فامتثال الاوامر واجتناب النواهي بالنظر الى أصل الايمان الذي هو التصديق والاذعان كسقي الماء وغيره مما يتعهد به الشجرة لتنمو وتؤتي أكلها كل حين باذن ربها فكما أن البستاني اذا والى الشجرة بالسقي وغيره في مواعيده المناسبة لذلك يزداد نمو الشجرة وتقوى وتكثر ثمرتها النافعة واذا لم يتعهدها كذلك تضعف وتذبل حتى يخشى عليها الضياع وذهابها بالكلية لو لم يتعهدها بشئ من ذلك أصلا وأهملها بالكلية كذلك اذا امتثل المكلف أوامر الشارع وأتى بها في مواعيدها المقررة لها كما أمر واجتنب النواهي فتركها امتثالا لنهيه كما نهى ازداد اشراق الايمان في قلبه وقوي ونمت فروعه وأثمر ثمرته المطلوبة من السعادة الخالدة بدون سابقة عذاب ويكون الايمان على عكس ما ذكر اذا لم يمتثل المكلف أوامر الشارع فيأتي بها كما أمر ويجتنب النواهي ويتركها امتثالا لنهيه كما نهى حتى يخشى على المكلف اذا تمادى على ترك المأمورات وفعل المنهيات أن تنتهي به هذه الحال الى مزايلة الايمان وسوء العاقبة فيخرج من الايمان من حيث يشعر أو لا يشعر فالفريق الذي قال بزيادة الايمان بزيادة الاعمال ونقصه بنقصها أراد زيادة اشراقه وقوته وتوفر ثمرته بسعة معارفه في هذه الدار وعلو درجته في الدار الاخرى ولا يمكن للفريق الآخر أن ينكر شيأ من ذلك لدلالة القواطع عليه ألا ترى ان التصديق والاذعان المبني على البرهان لا يكون في القوة مثل التصديق والاذعان المبني على المشاهدة والمعاينة ولذلك تفاوتت درجة العلم

وانقسمت الى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين وان كانت جميع الدرجات متحدة بالذات والحقيقة وان اختلفت فى القوة والضعف فاختلافها كذلك يرجع الى اختلاف الطريق الموصل اليها فى القوة لا الى الاختلاف فى الحقيقة وتفاوتها بالزيادة والنقص فى أجزائها وان الفريق الذى قال انه لا يزيد ولا ينقص فقد أراد أن حقيقة الايمان فى ذاتها لا تقبل الزيادة ولا النقص وهذا حق أيضا لا يستطيع الفريق الاول أن ينكره فاحرص على ذلك ولا تلتفت لما عداه مما يخالفه قال الناظم رحمه الله تعالى

(فكن بالاشتغال بالطاعات * منه على محاسن الحالات)

(والنطق يشترط للاحكام * عليه والفعل بنا الاسلام)

أراد الناظم أن يحث المكلف على الاشتغال بالطاعات والمواظبة عليها ليكمل ايمانه ويزداد يقينه وأن يبين أن النطق بالشهادتين انما هو شرط لاجراء الاحكام الاسلامية فى دار الدنيا على المكلف وليس شرطا للنجاة من الخلود فى النار فى دار الآخرة وان بناء الاسلام على النطق بهما وعلى الاعمال عملا بقوله عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله الحديث بتمامه وكانه يشير الى الفرق بين الايمان والاسلام قال فى الاحياء ان الايمان لغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محله القلب وأما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح * توجب اللغة ان الاسلام أعم والايمان أخص فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا اه وقال فيه أيضا وفى الشرع ورد اطلاقهما على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقهما على الاختلاف أيضا نحو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية والمراد بالايمان هنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام باللسان والجوارح وفى حديث جبريل حين سأله ما الايمان فقال الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى آخره فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد التداخل أيضا نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل أى الاعمال أفضل فقال الاسلام فقيل أى الاسلام أفضل فقال الايمان اه فتبين أن الايمان الكامل لا ينفك عن الاسلام والاسلام الكامل لا ينفك عن الايمان قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم أقول فى بيان ما مضى * مؤملا وفاق ما فيه الرضا)

(الصفة النفسية الوجود * واجبة وما لها وجود)

أراد الناظم أن الصفة النفسية هى الوجود وانها واجبة وانها لا وجود لها يغاير وجود الذات ومعنى ذلك ان الوجود هو الصفة النفسية التى هى عين الذات ذهنا وخارجا فلا يمكن أن يتعقل ذات الواجب لذاته معراة عن الوجود فى الذهن ولا فى الخارج أى ان ذات الواجب بالنظر الى ذاته لا يمكن أن يعقل لها حال تكون فيها معدومة لان الوجود نفسها وعينها فانه لا معنى لكون الوجود واجبا الا أنه عين الذات وهذا هو المراد من قولهم ان وجود الواجب مقتضى ذات الواجب وان وجوب الوجود هو كون الوجود مقتضى الذات فانه لا يمكن أن يكون هناك مقتض ومقتضى بل الغرض أن الوجود الذى هو عين الذات لما لم يكن أثر العلة أصلا عبر عن ذلك بانه مقتضى ذات الواجب فلا مقتضى ولا مقتضى ومتى كان الوجود عين الذات فلا يمكن أن يتعقل مسلوبا عن الذات لا فى الذهن ولا فى الخارج لان الشئ لا يمكن أن يسلب عن نفسه لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن أن تعقل الانسان ليس انسانا أصلا فمعنى قولهم صفة انها تحمل على الذات حمل الصفات بحسب قواعد اللغة العربية فيقال الله موجود لا أنها صفة حقيقية أو اعتبارية تقوم بالذات وتلحقها فى الذهن أو فى الخارج لان موجود الذى يحمل على ذاته تعالى لا يصح أن يكون اسم مفعول من

الايجاد لان اسم المفعول منه موجد لا موجود وعلى فرض ان اسم المفعول سمع منه كذلك على خلاف القياس فلا يصح حمله على ذات الواجب بهذا المعنى لان معناه حينئذ ما وقع عليه الايجاد وهو محال في حقه تعالى كما لا يخفى ولا يمكن أن يكون اسم مفعول من وجده بمعنى عثر عليه وعلمه لانه وان صح حمله عليه تعالى بهذا المعنى باعتبار أنه تعالى معلوم بالدليل لكن ذلك المعنى ليس المعنى المراد من قولنا الله موجود الذي هو العقيدة الواجبة على المكلف فتعين أن يكون حمل الموجود عليه تعالى هو بعينه حمل الوجود عليه تعالى فمعنى الله موجود في الحقيقة الله وجود بمعنى مصدر الآثار كلها او مبدؤها او مفيضها او فاعلها فتعين حمل قول الناظم وماله او جود على معنى انه الاوجود له يغاير الذات لاذهنا ولا خارجا وقد علمت مما تقدم أنه يجب عقلا أن يكون في الوجود ما هو قديم واجب الوجود لذاته ليفيض الوجود على غيره وما هو محدث ممكن ليس له من ذاته وجود ولا عدم بل يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى فيصدق على كل من واجب الوجود والحادث الوجود أنه موجود ولا يلزم من اتفاقهما واشتراكهما في مفهوم الموجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي الا اشتراكهما في مفهوم ذلك الاسم العام ولا يقتضي تماثل ماصدقات مفهوم ذلك الاسم في الحقيقة والذات ولا تماثلهما أيضا في مسمى ذلك الاسم عند الاضافة والتخصص والتقييد ولا في غير المسمى عند ذلك أيضا كان يقال وجود الله أو وجود الممكن فانهما عند الاضافة والتقييد يفترقان قطعا واذا خطر على بالك ان مسمى الوجود الذي اشتركا فيه مفهوم عام وهو أمر اعتباري يوصف به الواجب فيكون هو المراد من قول من قال ان الوجود صفة اعتبارية قلنا لك ان هذا المسمى الذي هو المفهوم العام لا يمكن أن يكون مرادا من قولنا الله موجود لانه لا يجوز أن يكون هذا المفهوم المشترك هو الصفة النفسية التي نحن بصددها وكيف يمكن ذلك ولو كانت الصفة النفسية هي هذا المفهوم الكلي المشترك بين وجود الواجب ووجود الممكن للزم مماثلة الواجب تعالى للحوادث في الصفات وهو محال فضلا عن ان هذا المفهوم المشترك كلي منطقي عقلي محض لا تحقق له بذاته في الخارج فتعين ما قلنا او برهان وجوده تعالى ان وجود حادث من الممكنات ضروري يشهد به الحس وبداهة العقل فان كل عاقل يعلم بالضرورة وجود نفسه وانه حادث بعد ان لم يكن فكان ممكنا يقبل الوجود والعدم فاذا رجعت الى طبيعة الممكن وانه لا وجود لها من ذاتها بل انها تستفيد الوجود من غيرها علمت ان تلك الطبيعة في كل ممكن لا يمكن ان تفيد غيرها وجودا ولا أن تكون مصدر الاثر من الآثار بحال فتعين أن يكون مفيد الوجود ومصدر الآثار كلها خارجا عن دائرة الامكان ولا يمكن أن يكون معدوما لان مرتبة وجوده مقدمة على مرتبة ايجاده لغيره فتعين أن يكون موجودا وان وجوده من ذاته وليس ذلك الا واجب الوجود لذاته وحاصل الدليل أن الممكن لا يصلح أن يكون مصدرا لاثر من الآثار وذلك لان الممكن بعد تصور حقيقته حق التصور ليس له قوام الا قيام موجده فهو لذاته عدم والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته فان الفاقد للشئ لا يعطي ذلك الشئ ووجود ممكن ما من الممكنات بديهي ويجب أن يكون وجوده بمرجح وموجد ولا يصح أن يكون ذلك المرجح والموجد ممكنا فلا بد أن يكون واجبا بقي أنه اشتهر هنا خلاف وهو ان الاشعري يقول ان الوجود عين الموجود في الواجب والممكن والحكماء يقولون انه عين الموجود في الواجب وغيره في الممكن وجمهور المتكلمين يقولون ان الوجود غير الموجود فيهما وأطال الناظرون هنا في الاستدلال لكل فريق والحق ان الخلاف لفظي وان الاشعري لما نظر الى الهوية الخارجية وان الوجود في الخارج لا ينفصل عن ماهية الموجود بحيث تتميز الصفة من الموصوف ويكون كالسواد وماهية الاسود ولا فرق في ذلك بين الواجب والممكن قال ان الوجود

عين الموجود فيهما وهذا الذي قاله الاشعري لا يمكن لعاقل أن يخالفه فيه والحكماء لما قالوا ان ذات الواجب بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع مفهوم الوجود منها الان وجودها من ذاتها فتعقل الذات في الواجب هو بعينه تعقل وجودها الانه لا معنى لكون الوجود واجبا الا أنه عين الذات بخلاف الممكنات فانهم او نظر الى ذاتها لم تكن كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك لانها الذاتها عدم فلابد في انتزاع ذلك من اعتبار الفاعل المؤثر فيها معها حتى تكون ماهية في الخارج ويمكن أن ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك قالوا ان الوجود عين الموجود في الواجب وغيره في الممكن وهذا لا يمكن لعاقل أيضا أن يخالف فيه وجمهور المتكلمين لما نظروا الى هذا المفهوم المشترك ووجدوه أنه أمر ينتزع من وجود الواجب ووجود الممكنات ولا يمكن أن يكون عينا لشئ من الواجب والممكنات بل يجب أن يكون اعتبارا آخر سوى الماهيات يحكم عليها به قالوا ان الوجود غير الموجود فيهما وهذا أيضا مما لا يصح أن يختلف فيه العقلاء فلا شقاق بين الجميع بل الكلمة بينهم كلمة وفاق غاية ما في الامر ان جمهور المتكلمين لما عرفوا وجوب وجود الذات بانه كون الذات علة تامة لوجودها وعرفه الحكماء وطائفة محققي المتكلمين بانه كون الوجود عين الذات وقال الاشعري ان وجود كل شئ عينه لا فرق بين واجب وممكن ظن الناظرون في هذا المبحث أن بينهم خلافا مع أن مراد جمهور المتكلمين بقولهم ان وجوب الوجود كون الذات علة تامة في وجودها عين ماذكره الحكماء وطائفة المحققين وان ذات الواجب بذاتها بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع مفهوم الوجود المشترك فتكون علة تامة في وجودها بهذا المعنى لا بمعنى أن هناك علة ومعلولا يتغايران فان من المحالات البديهية أن تؤثر ذات في وجود نفسها الزائد عليها وهذا الذي قاله الجمهور لم يتعرض فيه لكون وجود الواجب في الخارج غيره بل فيه تعرض لكونه عينه ولم يذكر أحد من المتكلمين أن وجود شئ أمر زائد على ذاته موجود في الخارج متمايز بوجوده عن وجود الذات كتمايز وجود السواد وهويته عن وجود ذات الاسود وهويتها بل الكل مجمعون على اتحاد هوية الذات ووجودها في الخارج لا فرق بين واجب وممكن وبذلك حلت كلمة الوفاق محل الشقاق واضمحل ما أخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم على أن الوجود زائد على الماهيات فانه مبني على أوهام واهية لا يلتفت اليها عاقل قال الناظم رحمه الله تعالى

وبعدها صفات سلب خمسة * القدم البقاء لانهاية

تخالف الحوادث القيام * بالنفس وحدانية عام

أراد الناظم أن مما يجب اعتقاده هذه الصفات السلبية الخمسة وهي الصفات السلبية التي رأى الخلف انها ترجع اليها جميع صفات السلوب التي جاء القرآن والسنة بها وهي القدم والبقاء ومخالفة الحوادث والقيام بالنفس والوحدانية فالقدم هو عدم افتتاح الوجود وعدم سبقه بالعدم لا ذاتا ولا زمانا فالمراد به هنا ما يساوي وجوب الوجود لذاته والبقاء وهو عدم انتهاء الوجود وعدم طرو العدم والمخالفة للحوادث هي عدم المماثلة لها في شئ لا في ذات ولا في صفة من الصفات ولا فعل من الافعال والقيام بالنفس هو عدم الاحتياج الى الغير بان يكون مستغنيا عن كل ماسواه بحيث لا يحتاج الى غيره لا في ذات ولا في صفة ولا في فعل ولا في غير ذلك والوحدانية هي عدم التعدد في الذات الصادق بنفي تعدد أجزائها فتكون مركبة فينتفي الكم المتصل في الذات والصادق بنفي وجود ذات أخرى تماثل ذاته في الحقيقة أو في صفة من الصفات أو في غير ذلك فينتفي الكم المنفصل في الذات وعدم التعدد في الصفات الصادق بنفي تركب صفة من صفاته من أجزاء بان تكون كالالوان المركبة فينتفي الكم المتصل في الصفات والصادق بنفي وجود صفتين له تعالى متماثلتين

كان يكون له قدرتان أو ارادتان أو علمان وبنفي وجود صفة لغيره تعالى تماثل صفته وعدم التعدد في الافعال بمعنى عدم وجود فاعل سواه لا بمعنى عدم تعدد أفعاله تعالى فان كل العوالم أفعاله وهي لا تحصى كثرة وعددا ولا تقف عند حد وما يعلم جنود ربك الا هو واذا تأملت ما قلنا نعلم انه يمكن الاكتفاء بوحدة الذات الصادق بنفي التركيب فيها فينفي الكم المتصل في الذات وفي الصفات وبنفي وجود ذات تماثل ذاته تعالى في شيء أصلا فينتفي الكم المنفصل في الذات ويستلزم الوحدة في الافعال بمعنى أنه لا فاعل سواه ونعلم أيضا أن الوحدة في الصفات بمعنى عدم تركيبها في ذاتها بمعنى نفي الكم المتصل فيها وأما الوحدة في الصفات بمعنى نفي وجود صفتين متماثلتين كقدرتين أو بمعنى وجود صفة لغيره تعالى تماثل صفته تعالى فانها ترجع الى نفي الكم المنفصل في الصفات لا غير فان وحدانية الصفة بهذا المعنى ترجع الى نفي الاثنينية فيها وهي كم منفصل بالبداهة لانها من قبيل العدد وكذلك الوحدة في الافعال ترجع الى نفي الكم المنفصل في الذات لانها عبارة عن نفي فاعل آخر سواه وهو نفي التعدد في الفاعل والتعدد كم منفصل بالبديهة ومتى قلنا ان معنى الوحدة في الصفات هو عدم تركب صفة من صفاته من أجزاء حتى تكون كالالوان المركبة وعدم وجود صفتين متماثلتين فقد تحقق في وحدة الصفات نفي الكم المتصل فيها والكم المنفصل أيضا كما تحقق ذلك في الذات وان كانت الوحدة في الذات تستلزم الوحدة في الصفات ومتى كان المراد بالقدم ما يساوي وجوب الوجود كان القدم بهذا المعنى مستلزما للبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية فان كلا منها واجب لواجب الوجود فانه لو طرأ عليه العدم أو ماثل الحوادث في ذات أو صفة أو فعل أو غير ذلك أو كان محتاجا لغيره في شيء أو لم يكن واحدا في ذاته وصفاته وأفعاله على الوجه الذي فصلنا لم يكن واجب الوجود والفرض أنه واجب الوجود وعلى ذلك يقال على الخلق الذين اقتصروا على هذه الصفات الخمس أنهم ان كانوا قد اقتصروا عليها لكونها تستلزم ما عداها من صفات السلوب التي وردتها الآيات القرآنية والاحاديث النبوية لزمهم أن يقتصروا على وجوب الوجود لاستلزامه ما عداه من الصفات السلبية والثبوتية وان كانوا لم يكتفوا باستلزام بعض الصفات لبعض كما هو اللازم حيث وجب التفصيل حيث فصل الشارع والاجمال حيث أجمل وجب عليهم أن يتعرضوا الكل ما ورد من الصفات السلبية والثبوتية في القرآن والاحاديث الصحيحة ولا يقتصروا على بعض الصفات دون بعض فان الواجب على المكلف أن يثبت لله تعالى كل ما أثبته تعالى لنفسه وينفي عنه تعالى كل ما نفاه تعالى عن نفسه تفصيلا في ذلك كله في مقام التفصيل واجمالا في مقام الاجمال كما سلك ذلك الطريق السلف الصالح فان طريقتهم تضمنت اثبات جميع الاسماء والصفات التي سمى الله بها نفسه أو وصف بها نفسه ونفي مماثلته تعالى لشيء من المخلوقات والممكنات اثباتا بلا تشبيه ونفيا وتنزيها بلا تعطيل كما قال تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ففي قوله تعالى ليس كمثله شيء منع للتشبيه والتمثيل وفي قوله وهو السميع البصير منع للالحاد والتعطيل وقد بعث الله رسله باثبات مفصل ومجمل ونفي مفصل ومجمل فاثبتوا لله الصفات على وجه التفصيل ونفوا أضدادها كذلك على هذا الوجه وأثبتوا لله تعالى كل كمال يليق به على وجه الاجمال ونفوا عنه ما لا يليق به من التشبيه والتمثيل على وجه الاجمال أيضا ولذلك قال تعالى (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) فسبح نفسه ونزهها عما يصفه به المفترون الجاحدون وسلم على المرسلين حيث سلم ما قالوه من الافك والالحاد والشرك وحمد نفسه بنفسه لانه سبحانه هو المستحق للحمد حيث كان له جميل الاسماء والصفات وبديع المخلوقات فوجب علينا اتباع الله ورسله في ذلك حتى نستحق التسليم من المؤمن السلام اللهم الا أن يكون الخلف فصلوا هذه

الصفات واقتصروا عليها لانها هي التي كانت مدار البحث بينهم وبين المخالفين بعد ظهور البدع وقد قدمنا لك الدليل على وجوب وجوده تعالى والدليل على قدمه أنه لو لم يكن الواجب قديما وهو موجود لكان حادثا فيكون وجوده مسبوقا بالعدم وكل ما سبق بالعدم يحتاج الى ما يفيده الوجود والا لزم رجحان الوجود المرجوح أو المساوي للعدم على العدم بلا مرجح وهو محال فيكون الواجب مستفيدا للوجود من غيره وقد سبق ان الواجب ما كان وجوده من ذاته والدليل على بقائه تعالى لانه ثبت أنه واجب الوجود ومعنى ذلك أن وجوده عين ذاته فلو طرأ عليه العدم لزم سلب الذات عن نفس الذات وسلب الشيء عن نفسه محال بالبديهة وأما دليل مخالفته للحوادث فلانه لو ماثل شيأ منها في شيء لكان حادثا فيكون ممكنا والفرض أنه واجب الوجود وأما دليل قيامه بنفسه فلانه لو كان محتاجا لغيره في شيء لكان ممكنا والفرض أنه واجب الوجود وأما دليل كونه واحدا في الذات فلانه لو تركبت الذات من أجزاء لكان كل جزء محتاجا للآخر وكان الكل الذي تركب منها محتاجا اليها وتقدم وجود كل جزء من أجزائه ولو في الرتبة على وجود جملته التي هي ذاته وكل جزء من أجزائه غير ذاته بالضرورة فيكون محتاجا الى غيره في وجوده وقد سبق أن الواجب ما كان وجوده لذاته فيكون ممكنا لا واجبا والفرض أنه واجب ولو كان في الوجود ذات تماثل ذاته لماثلتها في أخص أوصافها وهو وجوب الوجود فيتعدد واجب الوجود فيلزم أن لا يوجد شيء من العالم وقد وجد شيء منه بالضرورة فيكون تعدد واجب الوجود محالا وذلك لما علمت أن الممكن لا يصح أن يكون مصدر الاثر من الآثار فيجب أن تستند جميع الآثار إلى موجود يكون خارجا من دائرة الامكان وهو واجب الوجود فلزم أن يكون واجب الوجود مصدرا لجميع الآثار فلو تعدد لكان كل منهما مصدرا لجميع الآثار فيجتمع مؤثران على أثر واحد كل منهما يؤثر فيه على أنه علة تامة فيه والحاصل أنه لو وجد واجبان لكان كل منهما تام القدرة تام الارادة لان وجوب الوجود معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان فتكون جميع كمالات الواجب حاصلة له من ذاته بالفعل وليس له كمال ينتظر والا لكان ممكنا يحتاج الى ما يكمله ولو كان كل منهما تام القدرة والارادة لامكن التمانع بينهما المستلزم للعجز أو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما والكل محال فما أدى اليه من التعدد يكون محالا وأما دليل الوحدانية في الصفات فلانها لو تركبت لكانت حادثة على الوجه الذي فصلناه في تركيب الذات ويلزم حينئذ حدوث الذات التي قامت بها تلك الصفات ولو تعددت القدرة أو الارادة أو غيرهما فاما أن يتعدد محلهما الذي قاما به أو يتحد فان تعدد المحل لزم تركب الذات وقد علمت أنه محال وان اتحد المحل كان تعدد الصفة في مجرد الوهم ولا حقيقة له في الخارج لان تمايز الصفات انما هو بتمايز الوجود الخاص وهو انما يكون بتمايز المحل وأما دليل ثبوت صفة لغيره تعالى مثل صفته أو صدور فعل من غيره مثل فعله تعالى فيرجع الى تعدد الواجب وقد علمت استحالته قال الناظم رحمه الله تعالى

(وبالمعاني سبعة تسمى * خذ قدرة ارادة وعلما)

(يتبعها الحياة ثم السمع * والبصر الكلام فيها السمع)

أراد الناظم ان مما يجب على المكلف اعتقاده تفصيلا صفات المعاني السبع وهي ما ذكره وزاد الماتريدية صفة ثامنة وهي صفة التكوين أخذا من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والقدرة على ما اشتهر عن الاشعري صفة أزلية بها ايجاد الممكن واعدامه وقال عبد الحكيم التحقيق ان القدرة نفس التمكن من الفعل اذ لا دليل على أمر سواه كما في شرح المقاصد اهـ والمراد من التمكن كونه بحيث يصح منه الفعل والترك ولا يكون شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه

واليه ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع
خلوه عنه وأنكروا القدرة بالمعنى المذكور وأثبتوا صدور العالم عنه تعالى بطريق الاختيار بالمعنى
الاعم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل لان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة
لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية واجب الامتناع وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارى تعالى
واما المشيئة عند المليين فهي عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين الوجود والعدم غير لازم لذاته
تعالى فلهذا يصح كل منهما بدلا عن الآخر والمشيئة عند الفلاسفة عبارة عن علمه بالنظام الاكمل وهو
لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب والمراد بالصحة في قولنا بحيث يصح الى آخره الامكان الوقوعي بالمعنى
الخاص أي انه لا يجب للفاعل شيء من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة
اليه وان لم يكن ضروريا بالنسبة لغيره فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية تعلقا تنجيزيا
بجانب الفعل منافيا لكون الفاعل تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق الارادة الازلية تعلقا
تنجيزيا بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة اليه فهو وجوب
بالاختيار والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار وسيأتي لذلك زيادة تحقيق يتبين منه ان الخلف لفظي واما
الارادة فعلى ما اشتهر عن الاشعري هي صفة أزلية تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود وعدم
ومقدار وزمان ومكان وجهة وعند الجبائية صفة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته
تعالى وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة
هي والمشيئة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته تعالى لفعله علمه به ولفعل غيره أمره به وعند المحققين
من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة وقد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق كما في شرح المقاصد
على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت
من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى
الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده سواء لاحظ الطرف الآخر كما في الفاعل المختار
أو لم يلاحظ كما في الفاعل الموجب فاطلاق المريد على جميع المذاهب كان الكل متفقون على ان
مجرد القدرة لا يكفي في الايجاد بل لا بد من مخصص وحيث اتفق الكل على ذلك كله فيلزم أن يكونوا
متفقين على ان هذا المخصص هو الارادة وبعد ذلك اختلفوا فيما هو المراد من الارادة وكذا صرحوا بان
مراد الكعبي من الامر الذي فسر به ارادته تعالى لفعل غيره الكلام اللفظي الحادث ولا يخفى ان الارادة
بمعنى الامر اللفظي لا يصلح مخصصا ومرجحا لبعض ما يجوز على الممكن كان جميع المعتزلة متفقون على اطلاق
الارادة على الامر اللفظي وعلى الرضى بدليل ما اتفقوا عليه من ان الارادة نفس الامر أو تستلزمه وبنوا
على ذلك انه تعالى لا يريد المعاصي والشرور على معنى انه لا يأمر بها فليس هذا قول الكعبي وحده فيتعين أن
يكون مخصص فعل غيره تعالى ارادة غيره تعالى بمعنى علم ذلك الغير بالجانب الذي فيه المصلحة فيوافق
قول الكعبي قول المحققين من المعتزلة كما ان قول الجبائي صفة زائدة قائمة لا بمحل معناه انها صفة اعتبارية
اضافية زائدة عقلا على موصوفها وان لم تكن زائدة خارجا لكونها ليست صفة حقيقية موجودة في الخارج
حتى تقوم بمحل بل هي في الخارج عدم فهي قائمة بنفسها بمعنى انها ثابتة بنفسها لكونها اعتبارا صادقا
وهذا هو معنى قوله قائمة لا بمحل أي انها اعتبار صادق لها منشأ في الخارج وذلك الامر الاعتباري هو العلم
بترتب النفع على جانب الوقوع فيرجع قوله لقول المحققين من المعتزلة ومراد الكرامية بالارادة التي هي

صفة حادثة قائمة بذاته تعالى الارادة الجزئية التي هي التعلق التنجيزي الحادث ومعنى كونها قائمة بذاته
تعالى انها محمولة على الذات حمل الصفة على الموصوف لا انها صفة حقيقية موجودة خارجا وهي حادثة قائمة
بذاته تعالى فان مثل ذلك القول لا يقوله عاقل يؤمن بالله تعالى وانه واجب الوجود فالذات أو الارادة
من حيث تعلقها التنجيزي الحادث الذي يخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه تسمى ارادة عندهم فان
كان هذا التعلق المخصص علما بترتب النفع على جانب الوقوع رجع مذهبهم الى مذهب محققي المعتزلة وان
كان هذا التعلق للذات أو للارادة وهو مغاير العلم يرجع مذهبهم الى مذهب أهل السنة وهذا لا ينافي
ان هذا التعلق تابع للعلم بما فيه المصلحة الذي هو المخصص عند محققي المعتزلة وهو أيضا عندهم عين الذات
وباعتبار التخصيص يسمى ارادة ومراد النجار بالارادة التي هي صفة سلبية بالمعنى الذي فسرها به الارادة
التي هي بمعنى الرضى والذكر والارادة بهذا المعنى تستلزم الامر اللفظي عندهم ولا ينكر أحد منهم
اطلاق الارادة على هذا وليست الارادة بهذا المعنى هي الارادة التي هي المخصص لان الرضى وعدم
السهو اللذين فسر بهما الارادة لا دخل لواحد منهما في التخصيص فلا يصلح واحد منهما لذلك فتعين أن
يكون المخصص عنده أيضا هو العلم بما فيه المصلحة الذي يصلح أن يكون مخصصا فلا ينافي ما قاله محققوهم
وما قاله المحققون منهم موافق لقول الفلاسفة من أنها العلم بالنظام الاكمل كما ان قول أهل السنة انها صفة
الخ هو ما اشتهر عنهم والتحقيق انها صفة اعتبارية كسائر الصفات على ما يأتي تحقيقه فانحصر الخلاف
حينئذ في ان الارادة التي هي المخصص مغايرة للعلم أو هي عين العلم ومتى تحققت اتفاق الجميع على انه لا بد
من مخصص يغاير القدرة فقال اهل السنة انها ليست صفة العلم لان الذي يشبه علمنا التصوري منه تعلقه
أشمل من تعلق القدرة لانه يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات والقدرة تتعلق بالممكنات فقط
وحيث لم تصلح القدرة مخصصا فعدم كون العلم مخصصا أولى والذي يتعلق بجانب الواقع ويشبه علمنا
التصديقي تابع للواقع بمعنى انه حكاية عن الوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور لان العلم بالوقوع
بالفعل انما يكون بعد الوقوع فالوقوع سابق فلو كان العلم به هو المخصص لزم أن يكون ذلك العلم سابقا على
الوقوع ضرورة وجوب تقدم المخصص وهذا مما لا شبهة فيه ولا يجوز أن يكون العلم ببعض الاشياء
مخصصا للبعض الآخر كما ذهب اليه محققو المعتزلة حيث قالوا ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص
للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل أفعاله بالاغراض
وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار بل يحققه وانما لم يجز أن يكون العلم بالبعض مخصصا
للبعض الاجزاء لان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع
هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما للذات فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارجي ضروري للفاعل
وهو ينافي الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلا يكون الواجب مختارا بهذا المعنى بل يؤول الى قول الفلاسفة
بالاختيار الجامع للايجاب بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية تعلقا تنجيزيا فان ذلك التعلق
غير لازم لذات الواجب وان كانت الارادة نفسها أزلية لامكان تعلقها بالضد الآخر بدلا عن الضد
الواقع وأما ما أورده السيد الشريف من ان التعلق ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان
تعلقها بالضد بدل التعلق بالاول وان لم يكن لازما جاز انفكاك الارادة وتجددها وهو محال فمدفوع لانا
نختار الشق الثاني واللازم تجدد هذا التعلق وحدوثه لا حدوث نفس الارادة المتعلقة والمحذور في الثاني
لا في الاول لجواز حدوث التعلق وتجدده بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا
تسلسل ولكن متى علمت أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فلا تتعلق الارادة بوقوع شيء الا اذا كان العلم

متعلقا

متعلقا بوقوعه فى وقته فتتعلق الارادة على طبقه وسيأتى لهذا زيادة تحقيق وأما العلم فهو على المشهور صفة أزلية تنكشف بها الموجودات والمعدومات على ما هى عليه انكشافا لا يحتمل النقيض وأما على التحقيق فهو نفس الانكشاف لجميع الموجودات والمعدومات على وجه ما ذكر وأما الحياة فعلى المشهور هى صفة أزلية توجب صحة العلم والارادة وعلى التحقيق هى نفس تلك الصحة وأما السمع والبصر فعلى المشهور وهما صفتان أزليتان ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافا يغاير الانكشاف بالاخرى وقال الكعبى وأبو الحسين البصرى من المعتزلة والفلاسفة برجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات وكذا الاشعرى قائل برجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات على انهما تعلقات للعلم بالمسموعات والمبصرات عند حدوثهما لكن من تأمل حق التأمل علم ان الانكشاف بالعلم انكشاف تام لا يمكن ان هناك انكشافا أجلى منه وأوضح حتى يقاس على علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه فانه يحصل بعد الابصار علم أجلى وأوضح من الاول فيتعين أن يكون وصفه تعالى بهما لانه تعالى وصف نفسه بهما فقط لا لانهما يغايران العلم أو انهما يفيدان انكشافا أجلى وأوضح من انكشاف العلم فان ذلك محال فى حقه تعالى واما الكلام فيطلق على معان ثلاثة أحدها على ما هو المشهور انه صفة أزلية قائمة بذات مولانا جل وعلا والتحقيق انها أمر اعتبارى هى كملكة الكلام فينا وهذا المعنى الذى قال فيه الاشعرى انه صفة واحدة فتتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق دلالة ولا تنقسم الى أمر ونهى وغير ذلك من الاقسام وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقول المعتزلة مستدلا بان المتكلم فى اللغة والعرف من اتصف بالتكلم والتكلم معناه خلق الكلام فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والاصوات فى الهواء المتموج فى المخارج لان الحق ان اطلاق المتكلم على الانسان باعتبار قيام الكلام به لا باعتبار ايجاده بدليل انه لو أوجد الانسان الكلام فى غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه فى العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم قيامها بمخارجه التى هى جزء منه ولذا عرف الحرف بانه الصوت الذى يعتمد على مخرج وكونها حاصلة من تموج الهواء فى المخارج لا ينافى قيامها بالمخارج والقرآن ناطق باسناد الكلام اليه تعالى فى كثير من الآيات والاسناد يقتضى القيام والاتصاف ولا ضرورة فى صرفه عن الظاهر ثانيها الكلمات الازلية النفسية التى ليست بحرف ولا صوت المرتبة أزلا بلا تعاقب ترتيبها أزلا بطريق الايجاب بصفة الكلام بالمعنى الاول والكلام بالمعنى الثانى هو الذى قالوا انه ينقسم أزلا الى أمر ونهى وخبر واستخبار وغير ذلك وهذا المعنى موجود أزلا بالوجود العلمى والفرق بينه وبين كلمات غيره تعالى المعلومة له تعالى التى ان كلماته تعالى مرتبة بصفة الكلام بالمعنى الاول وكلمات غيره مرتبة بملكة ذلك الغير والكلام بهذين المعنيين يسمى بالكلام النفسى ثالثها الكلام اللفظى وهو اللفظ العربى المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المنقول الينا تواترا المكتوب فى المصاحف والكلام بالمعنى الثانى والكلام بالمعنى الثالث متحدان ذاتا وماهية مختلفان فى الوجود فانه بالمعنى الاول موجود بالوجود العلمى وبالمعنى الثالث موجود باعتبار التلفظ بالوجود اللفظى وباعتبار الكتابة موجود بالوجود الكتابى كما ان الكلام فى ذاته موجود فى نفسه اى متحقق فى نفسه بقطع النظر عن وجوده العلمى ووجوده اللفظى ووجوده الكتابى ولذلك كان كلام الله الذى هو القرآن أزليا فى ذاته وان الحادث هو التلفظ والكتابة فقط لا الملفوظ والمكتوب وأما التكوين على مذهب المحققين من الماتريدية فهى صفة ثبوتية كالقدرة والارادة وقالوا ان وظيفة الارادة تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه ووظيفة القدرة اعداد الطرف الذى خصصته الارادة وتهيئته للصدور ووظيفة التكوين صدوره بالفعل وعلى هذا فلا تكون نسبة القدرة الى الطرفين على السواء على مذهبهم

نعم بقطع النظر عن تخصيص الارادة تكون نسبتهما اليهما على السواء فليس بهما صدور الاشياء واعدامها قبول الصدور فهى مبدأ القبول هذا الصدور والتكوين مبدأ نفس الصدور والمحققون من الاشاعرة قالوا لا دليل على صفة أخرى تكون مبدأ للصدور سوى القدرة والارادة والاعداد الذى جعله الماتريدية وظيفة القدرة يكفى فيه تخصيص الارادة مع صلاحية الممكن لكل من الطرفين ولثبوت هذه الصفات السبع أدلة فالدليل على ثبوت القدرة والارادة والعلم والحياة انك قد علمت مما تقدم أن شيئا من الممكنات لا يصلح أن يكون مصدر الاثر من الآثار وان الواجب عقلا أن تستند جميع الآثار لواجب الوجود وواجب الوجود يجب أن يكون قادرا تام القدرة لانه لو لم يكن كذلك لامكن أن يكون لغيره تأثير فى شئ من الآثار وحينئذ لا يكون له فى ذلك الشئ تأثير والا لامكن اجتماع مؤثرين على أثر واحد كل منهما يؤثر فيه استقلالا وذلك محال ومتى لم يكن له فى ذلك الاثر تأثير كان ناقصا فيكون ممكنا والمفروض انه واجب الوجود ويجب أن يكون مريدا تام الارادة لانه لو لم يكن كذلك لامكن أن يريد ايجاد شئ ويريد غيره اعدامه ومتى أمكن لغيره ان يريد على خلاف ارادته كان ناقصا فيكون ممكنا والفرض انه واجب الوجود ويجب أن يكون عالما بذاته وبصفاته وبكل ماسواه فيحيط علمه بالواجبات والجائزات وبالمستحيلات لانه لو لم يكن كذلك لجاز عليه أن يكون جاهلا بشئ من الاشياء فيكون ناقصا فيكون ممكنا والمفروض انه واجب الوجود وكذلك يقال فى صفة الحياة لانها هى الصفة التى بها يصح الاتصاف بالقدرة والارادة والعلم وأما دليل السمع والبصر والكلام له تعالى فالآيات القرآنية والاحاديث النبوية والاجماع على انه تعالى سميع بصير متكلم وتواتر نقل ذلك عن الرسل عليهم السلام ولا يتوقف ثبوت الرسالة على شئ من هذه الصفات الثلاث أما السمع والبصر فلان العلم المحيط بكل ما يصلح للمعلومية يكفى وأما الكلام فلجواز ارسال الرسل بان يخلق فيهم علما ضروريا برسالتهم منه تعالى وبتصديقهم بخلق المعجزة فتثبت رسالتهم بدون توقف على ثبوت صفة الكلام ولعل اقتصار الخلف على هذه الصفات السبع لانها هى التى كانت مدار البحث بين علماء الكلام والا فالصفات الثبوتية التى وصف الله بها نفسه على لسان رسله فى كتبه المنزلة عليهم وفى الاحاديث النبوية لا تنحصر فى هذه السبع فقد وصف نفسه بالحى والقدير والمريد والعليم والسميع والبصير والحليم والحكيم والملك والمؤمن والمهيمن والعزيز والجبار والمتكبر والعظيم والرزاق وذى القوة والمتين وبالمشيئة والمحبة وبالرضا وبانه مقت الكفار وبالمكر وبالكيد وبالعمل وبالمناداة والمناجاة وبالتكليم وبالانباء والتعليم والغضب واللعن والاستواء على العرش وبسط اليد والانفاق وغير ذلك كثير فى آيات القرآن والاحاديث والواجب على المكلف أن يصف الله تعالى بما وصف به نفسه من الصفات الثبوتية وأن يثبت له كل ما أثبته لنفسه مع التنزيه وهى المماثلة للحوادث ولا وجه للحصر فى السبع الا من الطريق الذى قلنا وقد علمت مما سبق ان الخلف أيضا بحثوا عن بيان تلك الصفات وحقائقها وعرفوها بتعاريف على قدر ما وصلت اليه عقولهم وخاضوا فى ذلك ونشأ من هذا الخوض خلاف فيما بينهم حتى ان بعض العلماء منهم اجترأ جرأة عظيمة على ليس كمثله شئ فقال فى صفات المعانى لو كشف عنا الحجاب لشاهدناها وهذا جهل عظيم فان بين صفات الواجب وذاته وصفات الممكن وذاته بونا بعيدا وفرقا شاسعا فان الواجب له الوجود من ذاته والممكن له العدم من ذاته فكيف يستويان فى الذات والصفات غاية ما فى الامر أن صفات الواجب تعالى وصفات الحوادث يشتركان لغة فى اسم واحد ومفهوم واحد ولكن ماصدقات ذلك المفهوم متفاوتة فى الحقائق ألا ترى ان لفظ الابيض مثلا يطلق لغة على مفهوم واحد هو ذات لها البياض لكن ماصدقات

ذلك المفهوم متفاوتة في الماهيات والحقائق فانه كما يصدق على الانسان الابيض يصدق على الحمار الابيض وعلى الحجر الابيض فكان للواجب تعالى بحسب الماصدق صفات مختصة به يتعين ارادتها عند اضافة ذلك الاسم اليه تعالى ولا يماثله غيره تعالى فيها وللمخلوقات بحسب الماصدق أيضا صفات مختصة بهم يتعين ارادتها من ذلك اللفظ عند اضافته اليهم ولا يجوز أن يثبت شئ منها للواجب تعالى فاذا قطع النظر عن تلك الاضافة التي تعين المراد من اللفظ كان كل من صفات الواجب وصفات المخلوقات سواء في اطلاق هذا اللفظ وفي الدخول تحت مفهومه العام المعلوم من وضع اللغة ولا يلزم من ذلك تماثل الماصدقات في الحقيقة ولا أن يكون المراد من اللفظ واحدا عند الاضافة التي تقتضي الفرق والتخصيص فالله تعالى كما وصف نفسه بالصفات المارذكرها وصف مخلوقاته بها فقال يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي وليس هذا الحي المخلوق مثل الحي الخالق وان اتفقا في اطلاق لفظ الحي عليهما لغة ودخلا تحت مفهومه العام وهو الذات القائم بها ما يصحح الاتصاف بالقدرة والارادة والعلم فان هذا المفهوم العام ليس له وجود في الخارج ولكن العقل يفهم منه قدرا مشتركا بين الماصدقات المختلفة الحقيقة وعند الارادة ماصدق خاص لهذا المفهوم يقيد ذلك المفهوم بما يميز به وصف الخالق من وصف المخلوق ووصف المخلوق عن وصف الخالق ولا بد من هذا في جميع صفات الله تعالى وأسمائه فيجب أن يفهم منها ما دل عليه الاسم واللفظ بالمواطاة واشترك الماصدقات كلها في ذلك المدلول العام عند الاطلاق عن التقييد والتخصيص وأن يفهم ما دل عليه الاسم واللفظ عند التقييد والتخصيص بالاضافة المانعة من مشاركة الخالق للمخلوق وبالعكس ولله تعالى وصف نفسه بالعليم ووصف غيره من المخلوقات بالعليم فقال وبشروه بغلام عليم وليس العليم كالعليم ولا العلم كالعلم ووصف غيره بالحليم كما وصف نفسه بالحليم فقال فبشرناه بغلام حليم وليس الحليم كالحليم ولا الحلم كالحلم ووصف غيره بالسميع البصير كما انه تعالى السميع البصير قال تعالى فجعلناه سميعا بصيرا وليس السميع البصير كالسميع البصير ولا السمع والبصر كالسمع والبصر ووصف غيره بالرؤف الرحيم كما انه تعالى الرؤف الرحيم فقال بالمؤمنين رؤف رحيم وليس الرؤف الرحيم كالرؤف الرحيم ولا الرأفة والرحمة كالرأفة والرحمة ووصف غيره بالملك كما انه تعالى الملك فقال وكان وراءهم ملك وليس الملك كالملك ووصف غيره بالمؤمن كما انه تعالى المؤمن فقال أفمن كان مؤمنا وليس المؤمن كالمؤمن ووصف غيره بالعزيز والجبار والمتكبر فقال وقالت امرأة العزيز وقال كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار وليس العزيز كالعزيز ولا المتكبر كالمتكبر ولا الجبار كالجبار وجعل لغيره قوة كما انه تعالى له قوة فقال ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وقال ويزدكم قوة الى قوتكم وليس القوة كالقوة وجعل لغيره مشيئة كما انه تعالى له مشيئة فقال وما تشاؤن الا أن يشاء الله وقال فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والمشيئة غير المشيئة وجعل لغيره ارادة كما انه تعالى له ارادة فقال تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والارادة غير الارادة وجعل لغيره محبة كما انه تعالى له محبة فقال يحبهم ويحبونه والمحبة غير المحبة وجعل لغيره رضا كما له تعالى رضا فقال رضي الله عنهم ورضوا عنه وجعل لغيره مقتا كما له تعالى مقت فقال لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم وجعل لغيره مكرا وكيدا كما له تعالى مكر وكيد فقال ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وقال انهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا وليس المكر كالمكر ولا الكيد كالكيد وجعل لغيره عملا كما له تعالى عمل فقال أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما وقل اعملوا فسيرى الله عملكم وليس العمل كالعمل ووصف غيره بالمناداة والمناجاة كما وصف نفسه بالمناداة والمناجاة فقال وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقال ان الذين

ينادونك من وراء الحجرات وقال اذا ناجيتم الرسول وليست المناداة كالمناداة ولا المناجاة كالمناجاة ووصف نفسه بالتكليم فقال وكلم الله موسى تكليما ووصف غيره بالتكليم وقال فلما كلمه قال انك اليوم لدينا مكين أمين ووصف غيره بالانباء كما وصف نفسه بالانباء فقال تعالى واذ أسر النبي الى بعض أزواجه حديثا الآية وليس الانباء كالانباء ووصف غيره بالتعليم كما وصف نفسه بالتعليم فقال تعلمونهن مما علمكم الله وليس التعليم كالتعليم ووصف غيره بالغضب كما وصف نفسه بالغضب فقال وغضب الله عليه وقال ولما رجع موسى الى قومه غضبان أسفا ووصف غيره بالاستواء كما وصف نفسه بالاستواء فوصف نفسه به في سبعة مواضع من كتابه بانه استوى على العرش وقال في وصف غيره بذلك فاذا استويت أنت ومن معك وقال واستوت على الجودي وليس الاستواء كالاستواء ووصف غيره ببسط اليد كما وصف نفسه ببسط اليد فقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليست اليد كاليد ولا البسط كالبسط وحيث كان المراد ببسط اليد كثرة الاعطاء والجود فليس اعطاء الله كاعطاء خلقه ولا جوده كجودهم ونظائر هذا كثيرة في القرآن والاحاديث فمن نفى عنه شيئا مما أثبته لنفسه كان معطلا جاحدا لما دلت عليه القواطع من الآيات ممثلا له تعالى بالجمادات أو المعدومات ومن جعل شيئا من صفاته تعالى مثل صفات المخلوقات فقال علمه كعلمهم وقدرته كقدرتهم أو ارادته كارادتهم أو يداه كأيديهم أو استواؤه كاستوائهم كان مشبها له تعالى بالمخلوقات جاحدا لما دلت عليه القواطع من البراهين العقلية والنقلية فلا بد من اثبات جميع صفات الكمال التي أثبتها تعالى لنفسه بلا تمثيل ولا بد من تنزيهه عن كل ما نزه الله تعالى نفسه عنه ونفاه عنها بلا تعطيل ولا يلزم المكلف بعد ذلك أن يبحث عن حقيقة صفاته تعالى ما هي ولا كيف هي ولا انها موجودة بوجود يغاير وجود الذات أو لوجود هو عين وجود الذات ولا أنها زائدة على الذات أو ليست زائدة عليها ولا على أي وجه قامت بذاته تعالى وكل من خاض في ذلك فقد ركب متن الشطط ولم يسلم من الزلل والخطل والغلط وربما وصف الله تعالى بصفات لم تكن الا في خياله ولم تخطر الا على باله وكانه نسي ما قيل له كل ما خطر ببالك فالله وصفاته بخلاف ذلك وهذا الذي فصلناه هو عقيدة السلف الصالح فاحرص عليها وعض عليها بالنواجذ ولا تخض فيما لم يكلفك الله بالخوض فيه مما كان خارجا عن طور العقل ولا تكن حيث نهاك الله فقال ولا تقف ما ليس لك به علم قال الناظم رحمه الله تعالى

(وحدة الكل ما قد ثبتت * تعلقاتها أخي اختلفت)

(فالاوليان علقا بالممكن * عنه الحياة قد خلت فاذعن)

(والسمع والبصر قد تعلقا * بذي الوجود كله فاستبقا)

(والعلم والكلام قد أنيطا * بسائر الاقسام كن محيطا)

(ثم التعلقات للارادة * تخصيص والتأثير حظ القدرة)

أراد رحمه الله أن الصفات السبع تختلف في التعلق فمنها ما لا يتعلق بشئ أصلا كصفة الحياة ومنها ما يتعلق بالممكنات ولا يتعلق بالواجب والمستحيل وهو القدرة والارادة وذلك لان وظيفة القدرة هو التأثير ووظيفة الارادة هو تخصيص ما تؤثر فيه القدرة وترجيحه والذي يقبل التاثير هو الممكن فان التأثير في الواجب تحصيل الحاصل وهو محال والمستحيل نفي صرف وعدم محض فلا يقبل التأثير بحال فتعلق القدرة تعلق تأثير وتعلق الارادة تعلق تخصيص والسمع والبصر يتعلقان بالموجودات كلها ولا يتعلقان بالمعدومات وقد قدمنا لك شيئا يتعلق بهذا فتذكر والعلم والكلام يتعلقان بالواجب والممكن

والمستحيل الا أن العلم يتعلق بذلك تعلق انكشاف وظهور والكلام يتعلق بذلك تعلق دلالة وافهام ولكل من العلم والكلام تعلق واحد تنجيزي أزلي أي أن الله تعالى عالم بالفعل أزلا بكل ما كان أو يكون أو هو كائن ومتكلم بالفعل أزلا الكلمات نفسيه أزليه دالة بالفعل على مدلولاتها وللسمع والبصر تعلقان أحدهما صلوحي أزلي وهو تعلقهما بالاشياء أزلا قبل وجودها وثانيهما تنجيزي حادث وهو تعلقهما بالاشياء عند وجودها وبعد وجودها ولا تنس هنا أيضا ماقدمناه في السمع والبصر والكل من القدرة والارادة تعلقان أحدهما صلوحي أزلي وهو صلاحية القدرة لان تتعلق بايجاد الممكن أو اعدامه فيما لا يزال وصلاحية الارادة أزلا لان تخصص الممكن فيما لا يزال ببعض ما يجوز عليه وثانيهما تنجيزي حادث وهو تعلق القدرة فيما لا يزال بايجاد الممكن أو اعدامه وتخصيص الارادة للممكن فيما لا يزال ببعض ما يجوز عليه فالتعلق الصلوحي لكل من القدرة والارادة عبارة عن تعلقهما بالقوة أزلا لا بالفعل بالممكن والتعلق التنجيزي الحادث لكل منهما عبارة عن التعلق بالفعل فيما لا يزال بالممكن وليس لشئ من القدرة والارادة تعلق تنجيزي بالفعل في الازل خلافا لمن زعم أن للارادة تعلقا تنجيزيا أزليا وان تعلقها التنجيزي الحادث اظهار للتنجيزي الازلي فان هذا الزعم خلاف الحق لانه يستلزم أزلية الممكن فانه لو تعلقت ارادته تعالى تعلقا تنجيزيا في الازل بشئ من الممكنات لكان هذا الشئ أزليا ولو لم يكن أزليا مع تعلقها به أزلا بالفعل تعلقا تنجيزيا لزم تخلف المراد عن الارادة وهو محال في حقه تعالى فتعين ما قلنا فاعرف الحق ولا تقلد في عقيدتك أحدا مهما علا كعبه في العلم والفضل وكن مع البرهان حيث كان ولا تلتفت لغير ما هنا وان صدر ممن يشار اليه باطراف البنان فان الحق أحق أن يتبع

قال الناظم رحمه الله تعالى

(والسمع ذو كشف سوى ما للبصر * وغير ما للعلم كما اشتهر)

أراد ان الانكشاف بالسمع والبصر يغاير الانكشاف بالعلم وهذا مذهب لبعض المتكلمين وهو خلاف ما ذهب اليه الاشعري من ان الانكشاف بهما نحو من تعلق العلم وان تعلق العلم بالموجود يسمى سمعا وبصرا وهو الحق لان انكشاف العلم انكشاف تام قبل وجود الاشياء وبعدها ولا يمكن أن تتفاوت بالنظر اليه تعالى مراتب الانكشاف فمن أين يكون له انكشاف آخر وراء الانكشاف بالعلم وليس القول بذلك الا من قبيل قياس الغائب على الشاهد والواجب على الممكن وهو قياس فاسد فان هذا القائل لما رأى في الممكنات ان الانسان قد يعلم شيأ بطريق الوصف مثلا كأن يعلم مشتملات بيت بوصفها له مثلا ثم اذا شاهده علم بطريق آخر أقوى مما كان علم أولا بطريق الوصف وهو المعاينة توهم أن يقال مثل ذلك فيمن ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وانما نحن نصفه تعالى بالسميع والبصير وغير ذلك مما وصف الله به نفسه اقتداء به تعالى في ذلك حيث وصف نفسه بذلك لا لانه يلزم أن يكون الانكشاف بهما يغاير الانكشاف بالعلم كيف والقول بهذه المغايرة فرع العلم بكنه علمه تعالى وسمعه وبصره وذلك مما لا يمكن وصول البشر اليه

قال الناظم رحمه الله تعالى

(أما الكلام فهو ذو دلاله * عن الحدوث نزها كاله)

(وانما الحدوث للمسطور * المنزل المحفوظ في الصدور)

(والذكر والمقروء بالالسنة * مدلوله كبعض معنى الصفة)

أراد أن الكلام يتعلق تعلق دلالة كما سبق وانه أزلي ليس بحادث وانما الحادث هو المسطور أي المكتوب المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المحفوظ في الصدور والذكر والمقروء وان هذا الحادث يدل على

بعض ما تدل عليه الصفة الازلية وهذا الذي جرى عليه الناظم طريقة لبعض المتكلمين وهي خلاف التحقيق فان التحقيق ان كلام الله تعالى يطلق على الصفة الازلية التي يقال فيها مماثلة لغيرها من القدرة والارادة والعلم وهي صفة واحدة لا تنقسم الى أمر ونهي ولا الى خبر واستخبار وغير ذلك وهذه الصفة هي احدى الصفات السبع وهي المرادة من الكلام عند الاطلاق وهي مبدأ الكلمات النفسية الازلية التي ليست بحرف ولا صوت بمعنى انه تعالى رتب هذه الكلمات في علمه أزلا بطريق لا ايجاب لا بطريق الاختيار فليست هي القدرة لان القدرة انما يكون بها التأثير فيما لا يزال بعد تعلق الارادة تعلق تخصيص وقد قدمنا ان كلام الله تعالى كما يطلق على هذه الصفة الواحدة يطلق أيضا على تلك الكلمات التي ليست بحرف ولا صوت المرتبة أيضا بترتيب خاص ويطلق أيضا على الكلمات اللفظية وهي الحروف والاصوات التي أوجدها الله بقدرته فيما لا يزال مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النفسية التي ليست بحرف ولا صوت وانزلها على نبي من أنبيائه فكما ان الانسان يجد من نفسه بالضرورة ان له ملكة تسمى بالكلام هي ضد الخرس الباطني بها يقتدر على ترتيب كلام في نفسه بدون حرف ولا صوت كالشاعر مثلا يجد من نفسه ملكة بها يتمكن من ترتيب كلمات في نفسه بلا حرف ولا صوت بترتيب خاص موزون بميزان خاص من موازين الشعر باعتبار ترتيبها بملكته الخاصة به ينسب اليه تلك الكلمات النفسية والكلمات اللفظية التي تلفظ بها بعد ذلك مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النفسية وان لم يتلفظ بها هو نفسه بان كتبها كلمات نقشية مرتبة بترتيب الكلمات النفسية كالاخرس الذي يحسن الكتابة ولا يحسن النطق فمتى رتب الانسان كلمات في نفسه بملكته الخاصة به نسبت اليه تلك الكلمات سواء تلفظ بها بعد ذلك كلمات لفظية مرتبة على وفق ترتيبها في نفسه أو كتبها كلمات نقشية مرتبة كذلك بترتيبها الذي في نفسه كذلك الله سبحانه له صفة أزلية هي مبدأ الكلمات أزلية أيضا رتبها سبحانه أزلا في علمه بتلك الصفة ثم فيما لا يزال أبرز تلك الكلمات المرتبة في علمه أزلا بكلمات لفظية أو نقشية مرتبة بالترتيب الازلي نفسه وباعتبار ترتيبه تعالى تلك الكلمات الازلية بصفته الازلية ينسب اليه ذلك الكلام أزلا وفيما لا يزال وانما احتيج الى ابراز الكلمات اللفظية والنقشية سواء كان بالنظر الى الخالق أو الى الخلق لتكون الكلمات المبرزة لفظا أو نقشا دليلا على الكلمات النفسية حتى لو أمكن الاطلاع على الكلمات النفسية وفهم معانيها لم يحتج في فهم المقصود من الكلمات النفسية الى ابراز تلك الكلمات اللفظية أو النقشية ومن ذلك تعلم أن الكلمات اللفظية كما تنقسم الى أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وغير ذلك تنقسم الكلمات الازلية الى كل ما تنقسم اليه الكلمات اللفظية وان كانت الكلمات الازلية ليست حروفا وأصواتا فمراد من قال ان الكلام أزلا لا ينقسم الى تلك الاقسام وانما الذي ينقسم متعلق الكلام بمعنى الصفة الواحدة التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق ومراد من قال بانقسامه كذلك في الازل الكلمات النفسية الازلية فلا خلاف وصفة الكلام التي هي معنى واحد بازاء ملكة الكلام في الخلق لا شبهة في انها تغاير الكلمات الازلية النفسية واللفظية والنقشية في الماهية والتحقق فان هذه الصفة هي التي جرى فيها الكلام في انها عين الذات على رأي الحكماء والصوفية والمعتزلة ومحققي أهل السنة أو ليست عينا ولا غيرا وقد علمت أيضا انها بالنظر اليه تعالى بازاء ملكة الكلام في الخلق وأما الكلمات النفسية فهي لا تغاير الكلمات اللفظية والنقشية بالماهية والحقيقة بل هي جميعها متحدة ذاتا وماهية وانما التغاير بينها بالوجود فهي واحدة بالذات والماهية متعددة الوجود فلها وجود في ذاتها ولها وجود في العلم ولها وجود في اللفظ ولها وجود في الكتابة وهي على كل حال حقيقة واحدة أزلا وأبدا ولا كلام في ان الكلام بالمعنى

الاول أزلى وكذلك الكلام بالمعنى الذى أزلى بلا شبهه وعلى الكلام فى الكلام اللفظى والنفسى لكن متى علمت أن كلا من اللفظى والنفسى يتحد ذاتا وماهية مع الكلمات الازلية التى هى الكلام بالمعنى الثانى علمت ان المنزل والمسطر والمحفوظ والمذكور والمقروء بالالسنة أزلى بلا شبهة وانما الحادث الكتابة لا المكتوب والتنزيل لا المنزل والحفظ لا المحفوظ والقراءة لا المقروء والذكر بالمعنى المصدرى لا المذكور وقد قدمنا لك كلاما يتعلق بهذا أيضا وقدمنا لك الفرق بين كلمات الله تعالى النفسية التى رتبها أزلا فى علمه وبين كلمات الخلق المعلومة له تعالى وان كان كل منهما صورة علمية معلومة له تعالى وان كلماته تعالى الازلية النفسية رتبها هو بصفته الازلية التى هى بازاء ملكة الكلام فى الخلق وأما كلمات الخلق فهو يعلمها مرتبة بما كان الخلق ورتبهم كما هو الواقع فلا يرد ما قيل لا فرق بين كلماته النفسية باعتبار وجودها العلمى وبين كلمات الخلق المعلومة له تعالى وأما قول الناظم ان الكلام اللفظى يدل على بعض ما تدل عليه الصفة الازلية فذلك لان الصفة الازلية ان كان المراد بها الصفة التى هى بازاء ملكة الكلام فى الخلق فهذه الصفة لا تتناهى متعلقاتها التى هى الكلمات النفسية الازلية وان كان المراد منها نفس الكلمات النفسية الازلية فلانها لا تتناهى وأما الكلمات اللفظية والنفسية فهى وان كانت لا تتناهى بمعنى انها لا تقف فى ابرازها عند حد لكن كل ما برز منها الى عالم الشهادة ووجدت فى اللفظ والكتابة فهو متناه فكانت الكلمات اللفظية كالكلمات النفسية بهذا الاعتبار دالة على بعض ما دلت عليه الصفة الازلية وان كان كل منهما يدل على الواجب والجائز والمستحيل قال الناظم رحمه الله

(أوهو ذو دلالة عرفيه * للصفة القديمة النفسيه)

(اذ من له قد ثبت اللفظى * فهو له التزاما النفسى)

أراد ان الكلام اللفظى يدل على الكلام النفسى دلالة التزامية بحسب العرف لان كل من له كلام لفظى له كلام نفسى فاننا نحكم ببداهة العقل اذا سمعنا انسانا يتكلم بالشعر مثلا انشاء أن هذا الانسان رتب هذا الكلام اللفظى فى نفسه بلا حرف ولا صوت وانه له ملكة بها تمكنه من ترتيب هذا الكلام فى نفسه كما له قدرة على التلفظ به وليس مراد الناظم بالدلالة العرفية الدلالة الالتزامية التى هى احدى الدلالات الثلاث الوضعية لما علمت من قبل ان صفة الكلام التى هى بازاء ملكة الكلام فى الخلق انما تتعلق بالكلمات النفسية على انها مبدأ لها وبها رتبت أزلا فى علمه تعالى وصفة الكلام بمعنى الكلمات النفسية الازلية تدل على ما تدل عليه اللفظية والنفسية سواء بسواء لان ماهية الجميع واحدة بالذات وهذا هو التحقيق الذى يجب التعويل عليه قال الناظم رحمه الله تعالى

(ولا يجوز خلق القرآن * ان لم يكن تعليم أو بيان)

(وجوز النطق به مخلوق * أو نحوه كما هو التحقيق)

أراد انه لا يجوز شرعا أن يقال خلق القرآن أو القرآن مخلوق ونحو ذلك الا فى مقام التعليم والبيان فيجوز أن يقال ذلك فى هذا المقام فقط فيبين أن المراد بالقرآن الذى وصف بانه مخلوق القراءة لا حقيقة القرآن وماهيته وذلك لما علمت أن القرآن باعتبار ذاته أزلى ليس بمخلوق وانما المخلوق الحادث هو القراءة والكتابة وغير ذلك مما تقدم ولان هذا القول بدعة منكرة أمسك عن التلفظ به السلف الصالح فلم يتلفظ به أحد منهم لان لفظ القرآن كما يطلق على القراءة الحادثة يطلق أيضا على الصفة الازلية فاطلاق القول بان القرآن مخلوق يوهم ارادة تلك الصفة فلا يجوز شرعا الا أن يبين لضرورة التعليم مراده فيقول فى مقام التعليم والبيان القرآن بمعنى القراءة أو باعتبار وجوده اللفظى أو النفسى

مخلوق أو يقول نطقي بالقرآن مخلوق ونحو ذلك مما لا ايهام فيه كلفظي بالقرآن أو حفظي للقرآن حادث مخلوق قال الناظم رحمه الله تعالى

(والعلم والامر رضا ارادة * تغايرت فالفرق فيها ثابت).

أراد أن العلم الذي هو على التحقيق انكشاف المعلوم غير الامر وغير الرضا وغير الارادة وكل واحد منها يغاير الآخر فالامر النفسي هو الطلب والامر اللفظي هو اللفظ الدال على الطلب النفسي والرضا قبول الشيء واستحسانه أو هو المحبة والارادة وصفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وأشار بذلك الى رد قول من قال ان ارادته تعالى علمه بالنظام الاكمل أو علمه بترتب النفع على جانب الوقوع كما هي بالنظر لفعله تعالى الذي لا دخل لارادة الخلق فيه وقدرتهم علمه بترتب النفع على جانب الوقوع وبالنظر لافعال الخلق الاختيارية أمره اللفظي بها وطلب تحصيلها منهم وقد قدمنا لك الكلام في ذلك وان جميع المعتزلة قائلون بان ارادته لافعاله بمعنى المخصص هي علمه بترتب النفع على جانب الوقوع ولذلك قالوا ان علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة يستلزم أن تتعلق به قدرته تعالى لايجاده لان علمه بذلك هو المخصص والمرجح وهو الارادة ولا يجوز أن يتخلف عنها المراد كما لو تعلقت صفة الارادة عند غيرهم فكما انه عند غيرهم اذا خصصت الارادة شيأ من الاشياء الجائزة على الممكن وجب تعلق القدرة به لا محالة لانها هي المخصص كذلك عند المعتزلة علم الله تعالى بما في الشيء الجائز على الممكن من المصلحة يوجب تعلق القدرة به لا محالة الا أن هنالك فرقا بين المذهبين وهو أن المعتزلة لما جعلوا المخصص هو العلم بما في الفعل من المصلحة والعلم يتعلق بالمعلوم أزلا تعلقا تنجيزيا وليس له الا تعلق واحد أزلا وأبدا كان تعلق القدرة دائما بالجانب الذي علم الله فيه المصلحة واجبا لا محالة فلزمهم كما لزم الفلاسفة القول بالاختيار بالمعنى الاعم بمعنى أن الله تعالى فاعل مختار بالنظر الى ذاته لانه فاعل له علم وشعور واما بالنظر الى تعلق العلم الذي لا يتخلف ولا يتغير فكل ما يصدر عنه تعالى من أفعاله يكون صادرا عنه بطريق الايجاب فيرجع مذهبهم الى مذهب الحكماء الذين صرحوا بالقول بالايجاب والاختيار بالمعنى الاعم ونفي الاختيار بالمعنى الاخص وأما اهل السنة على ما هو التحقيق من مذهبهم فلما قالوا ان المخصص هو تعلق الارادة وليس للارادة تعلق تنجيزي أزلي بل ليس لها في الازل الا تعلق صلوحي واما التعلق التنجيزي فهو متجدد حادث فيما لا يزال جاز أن تخصص الارادة كل من الامرين الجائزين على الممكن فيما لا يزال بدلا من الآخر بدون أن يتعين احدهما فيتحقق الاختيار بالمعنى الاخص وهو جواز الايجاب والسلب وانه تعالى ان شاء الفعل فعل وان شاء الترك ترك بخلاف ذلك على مذهب الحكماء والمعتزلة فانه اما أن يكون في الواقع قد شاء الفعل فيفعل البتة لا محالة واما ان يكون في الواقع لم يشأ الفعل فلا يفعل البتة فهو مختار بالمعنى الاعم بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل وأنت اذا تاملت تجد ان ما قاله أهل السنة انما هو بالنظر الى تعلق الارادة التنجيزي الحادث وقطع النظر عن تعلق العلم الازلي ولو نظروا الى تعلق العلم الازلي لم يكن هنالك فرق في الواقع بين مذهبهم ومذهب الحكماء والمعتزلة فان كل ما علم الله وقوعه يقع لا محالة وما لم يعلم وقوعه لا يقع لا محالة فمتى كان في علمه أنه يفعل فعل لا محالة ومتى كان في علمه انه لا يفعل لم يفعل لا محالة ولذلك اتفق الجميع بانه بالنظر الى الواقع ونفس الامر ليس الا واجب أو مستحيل وان قسم الجائز ليس الا بحسب الظاهر أو بالنظر الى المعلوم في ذاته لان ما علم الله أن يكون وجب أن يكون وما علم أن لا يكون استحال ان يكون ومن هذا الذي قلنا نعلم ان الخلف لفظي وانا اذا نظرنا الى تعلق العلم بوقوع الفعل وبالضرورة لا يتعلق العلم الا بوقوع ما في وقوعه الحكمة والمصلحة لزمنا أن نقول بالاختيار بالمعنى الاعم وانه اختيار

بالنظر الى ذات الفاعل وان كان ايجابا بالنظر الى تعلق علمه الازلى واذا قطعنا النظر عن تعلق العلم ونظرنا الى ذات الفاعل والى ظاهر الامر بالنسبة الينا كان الاختيار بالمعنى الاخص ولا ينفعنا النظر الى تعلق الارادة التنجيزى الحادث على القول به الا اذا نظرنا اليه من حيث ذاته ظاهرا اما اذا نظرنا الى انه تابع لتعلق العلم كما هو الواقع وكما صرح به أهل السنة فان كل ما تعلق العلم بوقوعه يجب ان تعلق الارادة والقدرة بوقوعه فلا يسعنا الا القول بالاختيار بالمعنى الاعم كما هو رأى الحكماء المعتزلة نعم ان أهل السنة لما قالوا بمغايرة الارادة للعلم قالوا بالاختيار بالمعنى الاخص ووافقوا ظاهر القرآن والاحاديث فكان نظرهم أليق بالادب وأحق بالاعتبار ومما قررنا نعلم أن الارادة لو تعلقت فى الازل تنجيزيا وكان تعلقها التنجيزى الحادث فيما لا يزال اظهارا فقط لما تعلقت به أزلا تعلقا تنجيزيا لم يسع أهل السنة ان يقولوا الا بالاختيار بالمعنى الاعم والايجاب حتى بالنظر الى الارادة أيضا ولم يبق لهم مساغ أصلا للقول بالاختيار بالمعنى الاخص ولما قال المعتزلة أن ارادته تعالى لافعال العباد الاختيارية هى أمره اللفظى بها او طلب تحصيلها منهم لزمهم أن يقولوا ان الله تعالى لا يريد الشرور والقبائح والمعاصى على معنى انه لا يأمرهم بذلك وانما يريد منهم ما يأمرهم به يأمرهم بما يريده منهم لانه تعالى يستحيل عليه ان يطلب من عباده أن يفعلوا شرا أو قبيحا أو معصية فانه تعالى لا يأمر بالفحشاء وليس معنى قولهم ان الله لا يريد الشرور والقبائح والمعاصى انه لا يتعلق بها ارادته بمعنى علمه بما فيه المصلحة والحكمة فانهم لا يقولون بذلك بل يقولون ان كل ما يقع من العباد ويفعلونه اختيارا خيرا كان أو شرا معلوم الوقوع له تعالى من قبل أن يقع ومن بعد أن وقع غاية ما فى الامر انهم يقولون ان علم العبد بملاءمة الفعل له هى ارادة العبد للفعل وهى المخصص المرجح لوقوعه فيتبع ذلك ميل العبد الى الفعل والشوق اليه فاذا تأكد شوقه اليه تعلقت قدرته به فوجد على وفق ما علم الله تعالى وأما أهل السنة على المشهور فلما قالوا ان المخصص هو تعلق الارادة التنجيزى وان الارادة غير الامر اللفظى كما هى غير العلم وقالوا ان الامر أمران أمر تكوينى وهو تابع للارادة لانه عبارة عن تأثير القدرة فكل ما يريده تعالى خيرا كان أو شرا معصية كان أو طاعة قبيحا كان أو حسنا فهو يأمر به أمرا تكوينيا بمعنى يوجده بقدرته على وفق ما أراد وأمر تشريعى وهو لا يتبع الارادة بل قد يريد ما يأمر به أمرا تشريعيا كايمان أبى بكر وسائر المؤمنين وقد يريد شيئا ولا يأمر به أمرا تشريعيا ككفر فرعون وسائر الكافرين وقد يأمر بشئ أمرا تشريعيا ولا يريده كايمان فرعون وسائر الكافرين وقد لا يريد شيئا ولا يأمر به ككفر أبى بكر رضى الله عنه وسائر المؤمنين ومن هذا الذى قررنا نعلم ان كل فريق لا ينكر مقالة الآخر وان الخلاف بين الفريقين يرجع الى أمر اصطلاحى فى لفظ الارادة ولا مشاحة فى الاصطلاح وأما الرضا فمن فسره بعدم القهر وعدم الاكراه قال بانه لا يغاير الارادة بل هو عينها أو تستلزمه ومن فسره بقبول العمل واستحسانه أو المحبة وفسر الارادة بالمخصص قال بالتغاير بينهما ومن ذلك نعلم أيضا ان الخلاف لفظى لان كل فريق لا ينكر مقالة الآخر وانما اختلف الاصطلاح فى لفظ الرضا والارادة ولا مشاحة فيه وهذا ما وعدناك من قبل فاعرف فانك لا تجده فى غير هذه العجالة قال الناظم

(والكون قادرا مريدا عالما * حيا سميعا بصيرا متكلما)

(هى المسماة بمعنويه * قائمة بذاته العليه)

(سوى قيام هو للمعانى * وما لها لوجود فى العيان)

(فوصفها الثبوت لا يزيد * وللمعانى خارجا وجود)

أراد أن لله تعالى أيضا سبع صفات أخرى تسمى المعنوية وهذه الصفات قد اتفق العقلاء عليها وان

هذه الصفات قائمة بالذات أى ثابتة لها وتوصف بها لانها صفات ثبوتية أى لم يدخل العدم فى مفهومها ولكن ليس لها ثبوت كثبوت صفات المعانى السبع المتقدمة وذلك لان الصفات المعنوية السبع امور اعتبارية لاوجود لها فى الخارج اتفاقا بل لها ثبوت فى نفسها فقط فانها من الاعتبارات الصادقة التى لها منشأ موجود فى الخارج الا ان منشأ هذه الصفات السبع عند المعتزلة والحكماء والصوفية هو الذات فمنشأ كونه قادرا هو الذات من جهة انها مؤثر وموجود ومنشأ كونه مريدا هو الذات ايضا من جهة كونه مخصصا ومرجحا ومنشأ كونه عالما هو الذات من جهة كونه مبدأ الانكشاف ومنشأ كونه حيا هو الذات من جهة كونه مصححا للاتصاف بالقدرة والارادة والعلم ومنشأ كونه سميعا بصيرا متكلما هو الذات من جهة انكشاف المسموعات والمبصرات أو انكشاف الموجودات وايجاد الكلام اللفظى على رأى المعتزلة المنكرين للكلام النفسى أو من جهة انها مبدأ للكلمات النفسية الازلية على رأى الحكماء والصوفية فانهم أيضا قائلون بالكلام النفسى ومنشأ هذه الصفات السبع عن المشهور عن الاشعرى هو صفات المعانى الموجودة فى الخارج على هذا الذى اشتهر فمنشأ الكون قادرا هو القدرة وهكذا الباقى واما صفات المعانى فقد اختلف العقلاء فيها فقال الحكماء والمعتزلة والصوفية وأهل التحقيق من أهل السنة انها أمور اعتبارية من الاعتبارات الصادقة وليس لها وجود فى الخارج وانما الذات باعتبار التمكن من الفعل والترك تسمى قدرة وباعتبار ترجيح بعض ما يجوز على الممكن وتخصيصه تسمى ارادة وهكذا وقال بعض الاشاعرة وهو ما اشتهر نقله عن الاشعرى انها موجودة فى الخارج ويلزم هؤلاء انها ان كانت موجودة فى الخارج بوجود هو عين وجود الذات فليس فى الخارج الا الذات وتكون الصفات اعتبارات لا وجود لها فى الخارج وان كانت موجودة بوجود آخر غير وجود الذات فان كانت محتاجة للذات فى قيامها بها حتى تكون صفة قائمة بموصوفها كانت ممكنة وهى موجودة فتكون حادثة ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى والقول بانها ممكنة بالذات واجبة بالغير كما قاله الرازى والسعدزلة عظيمة على انه لا يجدى نفعا لان أهل السنة بل المتكلمين جميعا على أن كل ممكن موجود فهو حادث وان كانت مستغنية عن الذات لزم أن تكون قائمة بنفسها فتكون ذواتا لا صفات وتسميتها صفات تسمية لفظية ويلزم تعدد ذوات واجبة الوجود وتسميتها صفات لا يجدى نفعا وبهذا تعلم ان دعوى ان المستحيل هو تعدد ذوات واجبة الوجود لا وجود ذات واحدة واجبة وصفات قديمة متعددة قائمة بها وثابتة لها دعوى لا تفيد ولا تخلص من ورطة الاشكال فكان الحق هو ما قال الحكماء والمعتزلة والصوفية وأهل التحقيق من اهل السنة على ان التحقيق ان الاشعرى لا يخالفهم بل يوافقهم وان ما شهر نقله عنه من ان صفات المعانى موجودة فى الخارج لم يصرح به وانما فهمه بعض أصحابه من كلامه وقد خطأه غيره من المحققين وحققوا ان الحق كلامه الوفاق دون الشقاق وان أردت زيادة على ذلك فارجع الى حواشينا على شرح خريدة الدردير فى التوحيد قال الناظم رحمه الله تعالى

(واختصت المعانى بالتعلق * فاعلمه فهو راجح فاستوثق)

أراد ان التعلق على وجه ما سبق تفصيله انما هو لصفات المعانى لا للصفات المعنوية وهذا الذى قاله الناظم مبنى على ان صفات المعانى تغاير الصفات المعنوية وأما على ما حققناه من ان صفات المعانى أمور اعتبارية فلا تغاير بينهما الا بالمفهوم ويكون صفات المعانى والصفات المعنوية متحدة معنى فالتعلق الذى يكون لصفات المعانى هو بعينه للصفات المعنوية اذ هو فى الحقيقة للذات وهى منشأ الجميع بالاعتبارات السابقة فالخلاف هنا مبنى على الخلاف فيما قبله قال الناظم رحمه الله تعالى

(واتفقا فى عدم الغيرية * للذات وفى انتفا العينيه)

فليس

(فليس منفكا ومستقلا * كل ولا المفهوم عين أصلا)
(فما على اثباتها تكثر * آلهة فيلزم التكفير)
(كما شنعت به المعطله * اذ ذاك لو منفكة منفصله)

أراد ان صفات المعانى والصفات المعنوية يتفقان فى انهما لا يقال فيهما انهما غير الذات أو انهما عين الذات لان الغير هو ما كان منفكا ومستقلا وليس شيأ من هذه الصفات منفكا ومستقلا عن الذات فليس شئ منها يغاير الذات ولان عين الشئ هو ما اتحد به مفهوما وليس شئ من هذه الصفات مفهومه عين مفهوم الذات فلا يكون شئ منها عين الذات بهذا المعنى ويتفرع على ذلك ان اثبات الصفات على هذا الوجه لا يقتضى تكثر الآلهة وتعددهم حتى يلزم تكفير القائلين بذلك كما تمسكت به الفرقة التى عطلت الذات عن الصفات وقالت ان الصفات عين الذات فان تعدد الآلهة انما يلزم من اثبات الصفات الموجودة خارجا لو قلنا انها منفكة عن الذات منفصلة عنها ونحن لا نقول بذلك فلا تكون ذواتا متعددة حتى يلزم تعدد الآلهة هذا ما أراده الناظم وهو موافق لما اشتهر فى بعض كتب القوم نقله عن الاشعرى من انه يثبت صفات موجودة خارجا زائدة على الذات وان المعتزلة ينفون ذلك وليس ذلك النقل صحيحا بل هو من فهم بعض الاصحاب من مجمل كلام الاشعرى وهو خلاف التحقيق من مذهبه والذى فهمه صاحب المواقف من كلام الشيخ الاشعرى ان كلامه وقع فى مقابلة قول بعض المتوغلين فى تقليد ظواهر ألفاظ الحكماء من انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة الى آخره فتعجب الاشعرى من قول ذلك القائل ونفاه بالضرورة وأثبت أن لله علما وقدرة الى آخر صفات المعانى وقال لا يجوز نفيها لان نفيها ينفى حمل المشتقات كالعليم والقدير عليه تعالى ونفى حمل المشتقات عليه تعالى لا يجوز لورود نص القرآن به اذ يكون نفى القدرة مثلا تناقضا مع اثبات القادر مثلا الذى هو معناها عند التحقيق لانهما مبدؤه والأشعرى لم يقل ان الصفات زائدة على الذات بحسب الخارج أو انها ليست غير الذات ولا عينها بحسب المفهوم فالكل فى الوجود عنده واحد وبعض المعتزلة أيضا العدم فهمه كلام الشيخ شنع عليه مع انه رحمه الله تعالى لا يريد الا ما هو كلمة الوفاق بين أكثر الطوائف من حكماء وصوفية ومعتزلة وهو انه ليس فى الخارج صفات موجودة زائدة على الذات وانما ذلك بالصدق والحمل فقط فالتغاير والتخالف بين الذات والصفات وبين الصفات نفسها انما هو بحسب المفهومات لا بحسب الوجود ولله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ رحمه الله تعالى دون كثير من الاصحاب فهو عضد الملة والدين ونعم العضد كيف لا يكون مراد الشيخ الاشعرى ما فهمه صاحب المواقف وقد قدمنا لك انا لو قلنا ان صفات المعانى موجودة خارجا زائدة فى الخارج على الذات فاما أن تكون واجبة الوجود لذاتها فيلزم أن لا تكون مفتقرة الى الذات فى الوجود ضرورة ان واجب الوجود لذاته هو ما كان وجوده مقتضى ذاته بمعنى انه لو نظر الى ذاته من حيث هو ذاته اى بقطع النظر عن كل ما سواه كان موجودا وهذا مما لا شبهة فيه لاحد فتكون الصفات مستقلة بالوجود فلا تكون صفات وهو خلف ويلزم عليه أيضا لزوما بينا تعدد الذوات القدماء وهو أشنع مما قاله النصارى بتعدد الاقانيم واما أن تكون واجبة بغيرها ممكنة لذاتها فتكون حادثة فيلزم قيام الحادث الخارجى بذاته تعالى فيقتضى حدوث الذات أيضا للملازمة الذات وهو أيضا محال ولا يلزم من نفى وجود الصفات وزيادتها فى الخارج نفى نفس الصفات حتى يكون ذلك تعطيلا للذات وكفرا كما شنع به القائلون بزيادة الصفات على من لم يقل بذلك لان حاصل ذلك نفى الصفات الموجودة فى الخارج الزائدة على الذات لا نفى مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هى عين الذات وتعددها بالاعتبار ولذلك قال الدوانى ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست

من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسنده الى غيره فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأسا في اعتقاد أحد طرفي الاثبات والنفي في هذه المسألة اهـ على انك علمت أن مذهب السلف الصالح عدم الخوض في ذلك وهو الحق الذي يجب التعويل عليه وعلى هذا فما قاله صاحب المواقف من أن المعتزلة كفرت في ستة أمور منها نفي الصفات فيه نظر ظاهر الا أن يحمل على التنفير عن مذهبهم وكذلك ما قاله الناظم وغيره من نسبة التعطيل اليهم الا أن يكون المراد بالمعطلة بعض المتوغلين المتقدم وعلى ذلك فالتحقيق ان معنى كون صفات المعاني ليست غير الذات أي في الوجود فليس لها وجود يغاير وجود الذات بل وجودها في الخارج عين وجود الذات ومعنى انها ليست عين الذات انها ليست عينها في المفهوم لان مفهوم الذات غير مفهوم القدرة والارادة مثلا ومفهوم كل صفة يغاير مفهوم الاخرى فهي على هذا صفات اعتبارية كما قدمنا لا وجود لها في الخارج والاشعري لم يصرح بانها موجودة في الخارج أو غير موجودة في الخارج وانما لما أقام الدليل بانه تعالى وصف نفسه في كتابه بالمشتقات كالقادر والعالم فيلزم أن يكون موصوفا بمبادي تلك المشتقات فظن الناظرون في كلامه أنه يقول بوجود تلك المبادي في الخارج على انك عند التحقيق لا تشك في أن مبادي تلك المشتقات أمور اعتبارية لانها معاني مصدرية لا تتحقق الا بين الذات ومتعلقاتها كان الذي نقل عن الاشعري انه يقول ان الصفات ليست غير الذات ولا عين الذات وانها ليست عين الذات ولا لا عين الذات وهذا صريح في ان هذه الصفات لا يمكن أن تحمل على الذات حمل ذي هو حملا حقيقيا بطريق الايجاب ولا بطريق السلب بحيث ان الحمل يقتضي ثبوت وصف خارجي أو سلبه وانما تحمل حمل هو ذو هو حملا صوريا فقط باعتبار التغاير في المفهوم لا غير ولذا قال عبد الحكيم في حواشي المواقف ردا لاعتراض السيد على ما قاله صاحب المواقف ما نصه لو حمل أي السيد كلامه أي صاحب المواقف على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من أن صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة بالذات كما ذهب اليه الجمهور من أن لكل منها هوية مغايرة لهوية الاخرى لم يقم دليل على أمر سوى التعلق كما سيجيء في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح أحد المقدورين لم يرد اهـ واما قول الناظم انه لا يلزم من تعدد الصفات الموجودة في الخارج تعدد الالهة الا لو قلنا ان تلك الصفات منفكة عن الذات ومنفصلة عنها فقد علمت انه لا يجدي نفعا لانه وان خلص القائلين به من ورطة تعدد ذوات قديمة لكن يوقعهم في ورطة أخرى واشكال آخر وهو لزوم حدوث الصفات والذات معا فالحق الذي يجب اعتقاده هو ما عليه كلمة الوفاق وعليه المحققون من أهل السنة والجماعة قال الناظم رحمه الله تعالى

(والعدم الحدوث مستحيل * كذا الفنا وانه مثيل)

(وحاجة الموجد والمحل * كذا تعدد الكموم خل)

(والعجز فانفه مع الكراهة * جهالة كذا لحوق الموتة)

(والصمم العمى كذاك البكم * فذا وما شابهه منعدم)

(وكل ما قد قابل المعاني * قابل معنوية معاني)

أراد انه تعالى يستحيل عليه العدم وهو مقابل الوجود والحدوث وهو مقابل القدم والفناء وهو مقابل البقاء والمماثلة لشيء مما سواه وهو مقابل المخالفة للحوادث والحاجة الى سواه من موجد ومحل وغير ذلك وهو

مقابل القيام بالنفس الذى هو الاستغناء عن كل ما سواه وتعدد الكموم المتقدمة وهو مقابل الوحدانية والعجز عن شئ من الممكنات وهو مقابل القدرة والكراهة أى كراهته وقهره وهو مقابل الارادة والجهالة لشئ وهى مقابل العلم والموت وهو مقابل الحياة والصمم وهو مقابل السمع والعمى وهو مقابل البصر والبكم وهو مقابل الكلام وكذا كل ما شابه تلك النقائص من سمات النقص يستحيل عليه تعالى وكل شئ قلنا انه يقابل صفات المعانى وانه يستحيل عليه تعالى فهو أيضا يقابل الصفات المعنوية وباعتبار كونه مقابلا لما يستحيل عليه تعالى أيضا وبعد ان قام البرهان على وجوب اتصافه تعالى بصفات المعانى والصفات المعنوية نعلم بالضرورة استحالة اتصافه تعالى بما ينا بلها وينافيها قال الناظم رحمه الله تعالى

(وجائز عليه كل ممكن * فعلا وتركا مثل رزق المؤمن)

(ومثل توفيق ذوى السعادة * وخذلان أهل الخسر والشقاوة)

أراد رحمه الله تعالى ان كل ممكن يجوز عقلا أن يصدر منه تعالى فعلا كان أو تركا فلا يجب عليه فعل شئ من الممكنات أو تركه وأشار بذلك الى رد ما اشتهر نقله عن المعتزلة من أنهم يقولون بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى واستحالة تركه واعلم انه لا بد من تحرير محل النزاع أولا حتى يكون الناظر على بصيرة من الامر فنقول لا خلاف لاحد من العقلاء فى انه تعالى لا يفعل الا ما فيه المصلحة والحكمة ويستحيل عليه العبث والسفه ولا خلاف أيضا فى ان ما أوجبه الله على نفسه لا بد أن يفعله البتة ويستحيل تركه لانه لا يخلف الميعاد نحو كتب ربكم على نفسه الرحمة ونحو وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ولا خلاف أيضا فى انه يجب له تعالى كل كمال ويستحيل عليه كل نقص ولا خلاف أيضا فى ان ما علم الله انه سيكون يجب أن يكون وما علم انه لا يكون يستحيل أن يكون وانما الذى حكى فيه الخلاف انه تعالى اذا خلق ممكنا من الممكنات فهل خلق ذلك الممكن يوجب على الله تعالى أن يخلق ما هو الصلاح والاصلح لهذا الممكن قالت المعتزلة نعم يجب على الله تعالى ذلك ويحرم عليه تركه لانه لو لم يخلق ما هو الصلاح والاصلح للممكن بعد خلقه لكان خلقه عبثا وسفها وكل منهما محال عليه تعالى فيكون خلق الممكن بدون خلق ما هو الصلاح والاصلح له محالا أيضا وقال أهل السنة والجماعة لا يجب عليه ذلك ولا يكون ترك خلق ذلك عبثا ولا سفها الا اذا خلا عن الحكمة والمصلحة ونحن نجزم انه اذا فعل ما فيه الصلاح والاصلح للممكن فانما يفعله اختيارا لحكمة علمها وأرادها واذا ترك ذلك فانما يتركه اختيارا لحكمة علمها وأرادها أيضا ولا يلزم من عدم علمنا بالحكمة فى فعل ذلك أو تركه عدم ترتبها على ذلك فى علم الله تعالى وأنت اذا تحققت كلام الفريقين وتأملت فيه حق التأمل وأنصفت حق الانصاف ولم تتعصب الا للحق تجد ان لا خلاف فى الواقع بينهما وتجد أن الناظرين فى كلام الفريقين هم الذين وسعوا فجوة الخلاف وأبعدوا شقة الائتلاف بينهما وأوقعوا القاصرين فى هوة الحيرة فانك اذا نظرت الى اتفاقهم على ما أوضحناه أولا وعلى انه تعالى عالم بكل شئ وانه لا يخفى عليه ما فيه المصلحة وان المعتزلة قائلون ان الارادة هى العلم بترتب النفع على جانب الوقوع وان أهل السنة وان قالوا بتغاير الارادة للعلم لكنهم قالوا ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فما تعلق العلم بانه يكون تعلقت الارادة به كذلك وما لا فلا نعلم بالضرورة اتفاق الجميع على انه تعالى متى خلق ممكنا من الممكنات خلق ما هو الصلاح والاصلح له كما تقتضيه الحكمة فى علمه تعالى لا بحسب ما يظهر للعباد ولا بحسب ما يعتقده العبد غاية ما فى الامر ان المعتزلة لما قالوا ان ارادة الله تعالى لافعاله هى علمه بترتب النفع على جانب الوقوع بمعنى انها علمه بما فيه المصلحة والحكمة وعلمه تعالى لازم لذاته تعالى لا ينفك ولا يتغير قالوا بوجوب صدور ذلك منه البتة وأهل السنة والجماعة لما قالوا بتغاير العلم والارادة وكان تعلق الارادة التنجيزى

الحادث بالنظر الى ذاته غير لازم لذاته تعالى ولا الامر لازم لذاته تعالى وقالوا انه تعالى يجوز أن يفعل باختياره
ما فيه الصلاح والاصلح للعبد وان لا يفعله ويتركه باختياره ولكن قالوا ان فعل لا يفعل الا لحكمة وان ترك
ولم يفعل لم يترك الفعل الا لحكمة فحينئذ لا بد أن يكون الفعل لحكمة والترك لحكمة وان لم نطلع عليها
وان تعلق الارادة التنجيزى الحادث تابع لتعلق العلم كما سبق فالمعتزلة على التحقيق لم يريدوا انه يجب عليه
تعالى فعل الصلاح والاصلح بحسب ما يعتقده العباد كذلك لان نفسهم الامارة بالسوء وانما أرادوا انه
يجب فعل ذلك بحسب ما تقتضيه الحكمة فى علمه تعالى وان لم يكن هو الصلاح ولا الاصلح بحسب ما يراه
العباد لانفسهم وما نقله بعض العلماء من مذهب الفريقين على خلاف ما ذكرنا فانما نقله ونسبه اليهما
على حسب ما فهمه فهو الذى أوجد الخلاف بين الفريقين بفهمه وفرق بين طائفتين من المؤمنين
والواجب الصلح بينهما فان هذا البعض قد فهم أن مراد المعتزلة وجوب فعل الصلاح والاصلح بحسب ما يرى
العباد وتارة ينسب هذا الفريق منهم فقط وينسب لفريق آخر منهم أن المراد الصلاح والاصلح بحسب
ما تقتضيه الحكمة فى علم الله تعالى وليس الامر كما فهم بل جمع المعتزلة على ما قلنا وقد فهم أيضا أن أهل السنة
يجوزون على الله تعالى ان يفعل ما لا حكمة فيه أصلا ويترك ما فيه الحكمة مغترا بظاهر قوله تعالى لا يسئل
عما يفعل وهم يسألون وقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وغفل عن قوله تعالى العزيز الحكيم وقوله تعالى
أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض
جميعا وقوله تعالى أيحسب الانسان أن يترك سدى وقوله تعالى على لسان المتفكرين فى خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وبالجملة فالعقل والنقل مطبقان على انه تعالى لا يفعل الا ما فيه الحكمة
ويستحيل عليه العبث والسفه وأما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون فمعناه والله أعلم لا يسئل عما
يفعل لانه يفعل ايجادا وتأثيرا فلا يتصف بافعاله ولا تقوم به فكل أفعاله فيض وجود واحسان فلا تدخل تحت
الامر والنهى فلا يسئل عما يفعل وأما فعل المكلفين فهم يفعلونه كسبا فيقوم فعل كل فاعل به ويكون وصفا له
فيوصف فعله باعتبار قيامه به بالحسن تارة وبالقبح تارة أخرى وبالخير تارة وبالشر تارة أخرى فتدخل أفعالهم
تحت الامر والنهى فلذلك يسألون عنها وأما قوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فليس معناه انه يفعل
ويحكم حسبما تقتضيه الاهواء وفق الحكمة فى الواقع أم لم يوفق ذلك بل معناه ان ما شاء فعله هو الذى يفعله
وأراد حكمه هو الذى يحكم به ويمضيه وهذا لا ينافى انه لا يشاء ولا يريد الا ما كان فيه الحكمة والمصلحة
بحسب علمه تعالى فخذ هذا الذى آتيناكه وهو الذى سابقا وعدناك وكن شاكرا لولى التوفيق وأعرض عما
خالفه وان اشتهر فيما تداولته الايدى من كتب القوم وسيأتى لهذا الكلام بقية فانتظر وقول الناظم
مثل رزق الخ أى فعلا وتركا فهو تمثيل لفعل الممكن وتركه والمراد من التوفيق خلق قدرة الطاعة
فى العبد والمراد بخلق قدرة الطاعة تسهيل سبيل الطاعة للعبد وتيسير أسبابها وليس المراد بها العرض
المقارن للفعل وان قاله غير واحد لان العرض المقارن للفعل الاختيارى للعبد وان كان يسمى قدرة
أيضا لكنه فى الحقيقة هو تعلق قدرته الجزئى التنجيزى بفعله الخاص الاختيارى التابع ذلك التعلق
لتعلق الارادة الجزئى التنجيزى الذى هو ميل العبد المتأكد الى الفعل التابع ذلك الميل الى تصور
الملائم وتعلق القدرة الجزئى المذكور أمر اعتبارى ذاتى للقدرة لا يتعلق به الخلق والايجاد
بمعنى انه تعالى بعد أن خلق القدرة التى حقيقتها صفة تتعلق بما تخصصه الارادة لا يخلق التعلق
التنجيزى اذا تعلقت القدرة بما خصصته الارادة لان خلقه القدرة بحقيقتها المذكورة كاف فى تجدد
ذلك التعلق وذلك كما لو خلق الله العرض الذى حقيقته انه موجود يقوم بمحل لا يحتاج بعد خلقه كذلك

أن يخلق قيامه بالمحل وكأنه تعالى بعد أن خلق الانسان حيوانا ناطقا متفكرا بالقوة لا يحتاج بعد ذلك أن يخلق قبوله العلم ولا غير ذلك من لوازم حقيقته ومتى خلق الله حقيقة من الحقائق باجزائها لا يحتاج بعد ذلك الى خلق ما يلزمها وينشأ منها لذاتها والذى قلناه فى تعلق القدرة يقال بعينه فى تعلق الارادة الجزئى فمتى خلق الله للعبد قدرة كلية تصلح لان تتعلق بالفعل بدل الترك وبالترك بدل الفعل وخلق له ارادة كلية تصلح لان تخصص وترجح جانب الفعل على جانب الترك عند اعتقاد أن الفعل هو الملائم له وان ترجح جانب الترك على جانب الفعل عند اعتقاد ان الترك هو الملائم له فعند اعتقاد الملائم تتعلق كل من الارادة والقدرة بذلك الملائم فعلا كان أو تركا وكان كل من تعلق الارادة والقدرة تعلقا تنجيزيا ذاتيا لها لا يحتاج الى خلق وايجاد بعد ذلك والخذلان مقابل التوفيق نعوذ بالله تعالى منه قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم السعادة كذا الشقاء * فى أزل فلم يكن انشاء)

(دليل كل ما يليق من عمل * لكن الاعتبار باتها الاجل)

(فاذن السعيد ما فى الازل * ومثله الشقى لم ينتقل)

(فمن يموت مؤمنا سعيد * ومن يموت كافرا طريد)

أراد رحمه الله تعالى أن السعيد هو من علم الله تعالى فى الازل انه سعيد وانه يموت على الايمان والاسلام وان كان يعمل طول حياته المعاصى ويترك الطاعات وان الشقى هو من علم الله تعالى فى الازل انه شقى وانه يموت على الكفر والعياذ بالله تعالى وان كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصى فالسعيد هو من مات على الايمان والشقى هو من مات على الكفر والعياذ بالله تعالى وما فى علمه تعالى لا يتبدل فالسعيد لا ينتقل عن سعادته ولا يتحول عنها والشقى لا ينتقل عن شقاوته ولا يتحول عنها واشتهر أن ذلك مذهب الاشاعرة وان الماتريدية يخالفونهم ويقولون ان السعادة تتبدل بالشقاوة والشقاوة تتبدل بالسعادة لانهم قالوا ان السعيد هو المؤمن فى دار الدنيا وقد يصير شقيا فى الآخرة بان يموت كافرا والشقى من كان كافرا فى الدنيا وقد يصير سعيدا فى الآخرة بان يموت مؤمنا فالسعادة والشقاوة عندهم بحسب ما يظهر للعباد وأما بالنظر الى ما فى علم الله تعالى الذى لا يتبدل فالسعادة المعلومة له تعالى لا تتبدل بشقاوة وبالعكس ومن ذلك تعلم أن الخلاف لفظى ومعنى قول الناظم دليل كل ما يليق من عمل ان علامة السعادة ودليلها هو الايمان والعمل الصالح وعلامة الشقاوة ودليلها هو الكفر بالله تعالى ومتى وفق الله عبدا للايمان والعمل الصالح كان ذلك دليلا موجبا لسعادته بمقتضى خبره تعالى ووعده الصادق الذى لا يختلف ومتى خذل الله عبدا والعياذ بالله تعالى حتى أهمل فلم يؤمن أو عاند وكفر كان ذلك دليلا موجبا لشقاوته بمقتضى خبره تعالى ووعيده الذى لا يختلف فى حق الكفار وقد دل على ذلك الآيات والاحاديث التى لا تحصى من ذلك قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا ينافى ذلك الذى قررنا قوله صلى الله عليه وسلم ان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها لان المعنى المراد من هذا الحديث وأمثاله أن من العباد من يكون كافرا فى بداية أمره ولكن يكون المعلوم له تعالى أن هذا العبد يؤمن بالله اختيارا ويعمل بعمل أهل الجنة اختيارا أيضا فمثل هذا العبد لا بد أن يؤمن اختيارا ويعمل بعمل أهل الجنة اختيارا فيدخلها على وفق ما فى علم الله تعالى ومن العباد من يكون مؤمنا فى بداية أمره ولكن

يكون المعلوم له تعالى ان هذا العبد يكفر بالله تعالى اختيارا منه والعياذ بالله تعالى فيكفر باختياره ويعمل عمل أهل النار باختياره فيدخلها على وفق ما فى علمه تعالى الا ترى الى قوله فى الحديث فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها أو فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها حيث جعل له عملا وجعل عمله هذا سببا فى دخول الجنة أو النار كما هو قضية العطف بالفاء فى قوله فيدخلها وقس على هذا الحديث أمثاله من الاحاديث والآيات ولا تغتر بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الالهى وجبلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح وصاروا دعاة الشيطان حتى كادوا بأقوالهم هذه وزخرفها أن يهدموا أس الاوامر والنواهى الشرعية الالهية وان يحملوا الناس على ترك الاعمال الصالحة والاقبال على المعاصى اعتمادا على تلك الشبهات الشيطانية الواهية قال الناظم

(وصح انى مؤمن قد صحبا * ان شاء ربى فاتخذه مذهبا)

أراد انه يجوز للمؤمن أن يقول انى مؤمن ان شاء الله تعالى وأشار بذلك الى رد ما نقل عن الماتريدية من أنه لا يجوز للمؤمن أن يقول ذلك والحق ان الخلاف لفظى فان من أجاز للمؤمن أن يقول ذلك أراد أنه يجوز اذا لم يرد القائل بقوله ان شاء الله تعليق الايمان على المشيئة والشك بل أراد التبرك بمشيئة الله تعالى ليدوم على الايمان فى المستقبل ومن منع من قول المؤمن ذلك أراد أنه لا يجوز له أن يقوله على وجه تعليق حصول الايمان على المشيئة والشك ولا شبهة فى أن كلا من الفريقين يجيز ما يجيزه الآخر ويمنع ما يمنعه قال الناظم

(فهو تعالى خالق كل عمل * خيرا وشرا فاجتنب أهل الزلل)

(وانما الجزاء للعبيد * لكسبهم فى المذهب السديد)

(فلا تكن مفرطا أو مفرطا * وابتغ بين ذا سبيلا وسطا)

أراد ان الله تعالى كما هو خالق الخير هو أيضا خالق الشر فكل ما فى الوجود من خير وشر وذوات واعراض فعله تعالى ولا فعل ولا تأثير فى شئ من الآثار لاحد سواه لما علمت أن الممكن بطبيعته لا يمكن أن يكون مؤثرا فى شئ أصلا ولا مفيدا الاثر من الآثار ولا نحو من انحاء الوجود فاجتنب قول أهل الزلل وهم المعتزلة القائلون بان الحيوان بجميع أنواعه يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة أوجدها الله فيه لانه لا معنى لوصف القدرة الا لوصف المؤثر فكان التأثير بها من لوازمها قلنا لا لان لازم القدرة أعم من التأثير والكسب وهذا الذى أشار الى رده الناظم هو ما اشتهر نقله فى كتب القوم عن المعتزلة والحق أن مذهبهم على خلاف ذلك وان جميع من يعتد به من العقلاء من الحكماء والمعتزلة وأهل السنة والجماعة متفقون على أنه لا يجوز عقلا أن تصدر الآثار الا ممن يكون جميع كمالاته حاصلة له بالفعل لذاته وليس ذلك الا واجب الوجود وأما ما يكون له كمال منتظر فهو كامل بالقوة ناقص بالفعل وكل ما سوى واجب الوجود كذلك فلا يصلح شئ منه لان يكون مصدر الاثر من الآثار أصلا وقد صرح أبو بكر البغدادى بان الحكماء نسبوا المعلولات التى هى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب أن ينسب الكل الى المبدا الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وقال المحقق الطوسى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما أسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سألت الحق فلا يصح أن يكون علة لوجود الا ما هو برئ من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وعلى هذا لا يمكن للمعتزلة ولا لغيرهم

من

من العقلاء أن يقولوا ان الحيوان يخالق افعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه على معنى أن يوجد تلك الافعال بقدرته ويكون هو مصدرا لها فان ذلك لا يقول به عاقل بعد اقامة البرهان على وجود واجب الوجود وبرهان الوحدانية على الوجه الذى تقدم وموافقته على ذلك وان شيأ مما سوى الله لا يمكن أن يكون مؤثرا فى شئ من الآثار فكيف يتصور أن المعتزلة ومنهم الكثير من فحول العقلاء بعد موافقتهم على كل ما ذكر و بعد العلم ضرورة بان الحيوان وقدرته وأفعاله الاختيارية من الممكنات يقولون ان الحيوان كالحمار والانسان يخالق أفعاله الاختيارية على معنى انه يوجدها ويؤثر فيها بقدرته التى أوجدها الله فيه وهل هذا الا تناقض لا يليق الا بالبله والمعتوهين لا بهؤلاء العقلاء المحققين والذى يتعين المصير اليه فى هذا المقام أن الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة انما هو فى أنه هل يجوز شرعا أن يقال ان الحيوان خالق لافعاله الاختيارية فقال المعتزلة نعم يجوز ذلك مستدلين على ذلك بان الله تعالى فى كتابه قد نسب الخلق لغيره تعالى فقال مخاطبا لعيسى بن مريم اذ تخلق من الطين الآية وقال حاكيا عنه أنى أخلق لكم من الطين الآية وقال فتبارك الله أحسن الخالقين وقال أهل السنة والجماعة لا يجوز اطلاق هذا القول على غيره تعالى لقوله تعالى ألا له الخلق والامر والجملة تفيد الحصر وقوله تعالى خالق كل شئ فجعل كل شئ مخلوقا له تعالى فلم يبق لغيره شئ وقوله أفمن يخلق كمن لا يخلق فجعل الخلق من أدلة الالوهية ولو ثبت لغيره لم يكن دليلا عليها وغير ذلك كثير من الآيات الدالة على أنه لا خالق الا الله تعالى مع اتفاق الفريقين على أن كل الآثار صادرة منه تعالى ايجادا دون سواه وهذا الخلاف عند التأمل يرجع الى أمر لفظى لان من نظر الى أن العرب فى محاوراتهم ينسبون الافعال الاختيارية الصادرة من الحيوان الى الحيوان على سبيل الحقيقة اللغوية ويجعلون اسناد تلك الافعال الى الحيوانات اسنادا حقيقيا لا مجازيا كان الحيوان فى نظره فاعلا لفعله حقيقة فاطلق القول بان الحيوان خالق لافعاله الاختيارية أى تسنده اليه حقيقة وأيد ذلك بما يوفقه من الآيات القرآنية كما سبق وهذا الفريق هم المعتزلة ومن نظر الى أن العرب وان كانوا حقيقة ينسبون الافعال الاختيارية الصادرة من الحيوان اليه ويسندونها اليه على سبيل الحقيقة اللغوية لكن الادلة العقلية التى نصبت فى الانفس والآفاق دلت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى الايجاد الا منه تعالى فلا يجوز شرعا أن ينسب شئ من ذلك الى غيره تعالى وأولوا الآيات التى استدل بها المعتزلة بان المراد بالخلق فيها معنى التقدير لا الايجاد والتأثير فالخلاف فى الحقيقة يرجع الى مسألة فرعية فقهية وأراد الناظم أيضا أن الحق ان مجازاة المكلفين بالثواب والعقاب انما هى على كسب الاعمال الاختيارية لا على خلقها وايجادها وأشار بذلك الى رد ما اشتهر أيضا عن المعتزلة من المقالة السابقة واستدلالهم عليها بأنه لو لم يكن العبد خالقا لافعاله الاختيارية وفاعلا لها على الحقيقة لكانت مجازاته عليها بالثواب والعقاب عليها مجازاة على غير أفعاله الصادرة منه بل على فعل الله الذى يجازيه عليها ولم يكن فرق حينئذ بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعاله الاضطرارية والى رد ما ذهب اليه الجبرية من أن العبد مجبور فى جميع أفعاله لا اختيار له أصلا فى شئ منها بل هو كالريشة المعلقة فى الهواء وحاصل ما نسب للمعتزلة انهم يقولون أن قدرة العبد مؤثرة فى أفعاله الاختيارية على طبق ارادته لانها لو لم تكن مؤثرة لكان خلقها فيه عبثا وكان وجودها وعدمها سواء وقال أهل السنة والجماعة ان قدرة العبد ليست مؤثرة فى شئ من أفعاله الاختيارية ولا فى غيرها لان تلك القدرة ممكنة وحادثة ولا يمكن أن يصدر الايجاد والتأثير من الممكن فوظيفة قدرة العبد الكسب لا غير ويكفى ذلك فى أن خلقها لا يكون عبثا وعدم استواء وجودها وعدمها وحاصل ما نسب الى أهل الجبر انهم قالوا قدرة العبد غير مؤثرة فى شئ

وليس لها كسب ولا مدخل لها فى أفعاله مطلقا بل أفعاله الاختيارية والاضطرارية سواء فى صدورها عن الواجب وحده وهؤلاء ان كانوا ينكرون التكاليف الشرعية أو يعترضون على الله تعالى فيها وينسبونه الى الظلم فهم كفار قطعا وان كانوا يعترفون بالتكاليف ولا ينكرون شيأ منها علم من الدين بالضرورة ولا يوجهون فى ذلك اعتراضا عليه سبحانه بل يقولون كما قال غيرهم يفعل ما يشاء ويختار لا يسئل عما يفعل فليسوا بكفار قطعا ولكنهم بحسب ظاهر مذهبهم مخطئون فى هذه العقيدة قطعا لمخالفتهم ما قضت به بداهة العقل من الفرق البين بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعاله الاضطرارية وانه فى الاولى متمكن من الفعل والترك دون الثانية وكل انسان يشهد وجدانه فى نفسه وفى كل بنى نوعه بذلك والحق ان مذهب أهل الجبر لا يخالف مذهب أهل الاعتزال والسنة والحكماء ولكن أهل الجبر لما رأوا أن العبد وجميع أوصافه من قدرة وارادة وغير ذلك ممكن وصادر عن الواجب تعالى بشأنه فهو سبحانه ان شاء أوجد العبد موصوفا بالقدرة والارادة فيفعل أفعاله الاختيارية وان شاء أعدمه أو سلبه القدرة والارادة فلا يقدر على شئ ولا يفعل شيأ أصلا وكان العبد بهذا الاعتبار مقهورا له جل شأنه وهو القاهر فوق عباده وعلى هذا الاعتبار جاءت آيات كثيرة فى القرآن مثل قوله تعالى ~~أفرأيتم ما تحرثون~~ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم وأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل ميسر لما خلق له وقوله لو اجتمع أهل السموات وأهل الارض على أن ينفعوك بشئ ما نفعوك بشئ لم يقدره الله ولو اجتمعوا على أن يضروك بشئ لم يضروك بشئ لم يقدره الله فالحاصل أن أهل الجبر نظروا الى أن جميع الخلق فى قبضته وان ما سواه ممكن يجوز ايجاده واعدامه ومن جملته العبد وقدرته وارادته فقالوا ان العبد مجبور ولكنهم مع ذلك لا ينكرون أن العبد ما دام موصوفا بالقدرة والارادة لم يسلبه الله واحدة منهما فهو مختار فاعل لافعاله الاختيارية ومتمكن من الفعل والترك وغيرهم من سائر الطوائف لما نظروا الى العبد باعتبار اتصافه بالقدرة والارادة قالوا انه مختار فى أفعاله الاختيارية متمكن من الفعل والترك ومع ذلك لا ينكرون أن العبد فى قدرته وارادته كغيره من الممكنات تحت قهر القاهر وفى قبضته وتصرفه ان شاء أوجده وان شاء أعدمه وبهذا نعلم أن الحق أن الخلاف لفظى وان كل فرقة بنت قولها على ما لا تنكره الاخرى وقد اشتهر أيضا ان أهل السنة بعد أن قالوا ان وظيفة القدرة هو الكسب اختلفوا فى معنى الكسب فقال فريق هو مقارنة قدرة العبد لفعله الاختيارى فى محل واحد هو العبد بمعنى انه متى خلق الله القدرة التى هى العرض مقارنة لذلك الفعل كان ذلك الفعل اختياريا ومكسوبا للعبد بدون أن يكون لقدرة العبد فيه مدخل أصلا وان لم يخلق الله تلك القدرة المقارنة للفعل بل خلق الفعل فى العبد فقط كان ذلك الفعل اضطراريا ولم يكن مكسوبا للعبد وهذا الفريق صرح بان العبد مجبور فى الباطن مختار فى الظاهر فهو عنده مجبور فى صورة مختار ولا يخفى ان هذا المذهب ومذهب الجبرية واحد معنى فيلزم على كل من المذهبين ما يلزم على الآخر ولا ينفع التستر بقالب الاختيار وصورته الظاهرية المخالفة للواقع لكن قد علمت حقيقة الحال فى مذهب الجبرية فلتكن هى الحقيقة أيضا فى مذهب هؤلاء وأن ما صرحوا به من انه مجبور فى الباطن معناه انه مجبور بالنظر الى كون العبد وقدرته وارادته من الممكنات المقهورة له تعالى وانه يمكن أن يسلبه الله كلاهما ومعنى انه مختار فى الظاهر انه مختار بالنظر الى اتصافه بالقدرة والارادة وليس معنى انه مختار ظاهرا لا فى الواقع ونفس الامر وقال فريق آخر ان الكسب هو تعلق قدرة العبد بفعله الاختيارى على وفق تعلق ارادته وان كلا من تعلق ارادة العبد وتعلق قدرته بفعله الاختيارى

سبب عادي لتعلق ارادة الله تعالى وتعلق قدرته بذلك الفعل وايجاده وبيان ذلك ان العبد حين ما يخطر على باله أمر من الامور يتردد أولا فيما اذا كان فعله هو الملائم له أو تركه هو الملائم له ويستمر على تردده حتى يعتقد أن الفعل هو الملائم أو الترك فان اعتقد أن الفعل هو الملائم له اشتاقت نفسه اليه حتى اذا تأكد الشوق الى الفعل ومال اليه ميلا مؤكدا تعلقت به قدرته اليه فتتعلق به أيضا ارادة الله تعالى وقدرته ايجادا فان العبد اذا اشتاق الى فعل اعتقد أنه يلائمه وطلب حصوله أخذ في أسباب حصوله وباشرها فاذا تمت ولم يعقه عائق قهرى عن ذلك تعلقت ارادته وقدرته به وتمت جميع الاسباب التي يتوقف عليها ايجاد ذلك الفعل فتتعلق ارادة الله وقدرته بذلك الفعل فيوجد مرتبا على تعلق ارادة العبد وقدرته بحيث لو لم تتعلق ارادة العبد وقدرته بذلك الفعل لا تتعلق به ارادة الله وقدرته ولا يوجد منسوبا لذلك العبد اختيارا بل ان تعلقت به ارادته تعالى وقدرته وأوجده كان غير منسوب للعبد اختيارا ولا يعد من أفعاله الاختيارية التي فيها الكلام ومعنى قولنا ان تعلق كل من ارادة العبد وقدرته سبب عادي لتعلق ارادة الله وقدرته ان سنة الله أي عادته التي جرى عليها في خلقه انه جعل ذلك باختياره سببا فيما ذكر ولن تجد لسنة الله تبديلا فكان فعل العبد الاختياري منسوبا للعبد حقيقة وفي الواقع ونفس الامر لكنه على أنه هو السبب في صدوره وايجاده وهذا هو الكسب وهو أيضا منسوب الى الله تعالى حقيقة في الواقع ونفس الامر لكن على سبيل الايجاد والتأثير فيه وباعتبار النسبة الاولى جعلت العرب العبد فاعلا لافعاله حقيقة لغوية لان مبنى اللغة على الاستعمال اللفظي وعدم التدقيق العقلي الا ترى انهم يقولون أمسكت زيدا اذا أمسكت على شئ يحبسه كثوبه ويجعلون ذلك امساكا لزيد في الحقيقة اللغوية وان كان العقل يوجب أنه لا يعد ماسكا لزيد حقيقة الا اذا أطبق يده على كل جسمه وذلك لان مدار الحقيقة اللغوية والمجاز اللغوي على وضع اللفظ للمعنى في اصطلاح تخاطب الواضع وعدم وضع اللفظ كذلك فيما يرجعان الى جعل الواضع لا الى الارتباط العقلي وعلى هذا يكون العبد مختارا ان شاء فعل أي كان سببا في ايجاد الفعل وصدوره وان شاء لم يفعل أي لم يكن سببا في ايجاد الفعل وصدوره لان العبد في زمن تردده بين الفعل والترك وعدم جزمه بما يلائمه منهما وما لا يلائمه كان متمكنا بلا شبهة من كل منهما ناظرا اليهما معا فيكون مختارا بلا شبهة يمكنه أن يكون سببا في ايجاد الفعل فيوجد ويمكنه أن لا يكون سببا في ايجاده فلا يوجد فان تسبب في ايجاد الفعل جوزى عليه بما يستحقه طاعة كان الفعل أو معصية وان لم يتسبب في ايجاد الفعل فان كان الفعل مأمورا بتحصيله بان كان مأمورا بأن يكون سببا في ايجاده أمر ايجاب جوزى على تركه ذلك والا فلا فكان مدار التكليف والجزاء على المكلف به انما هو على سببية تعلق ارادة العبد وقدرته في ايجاد الفعل وعدم ايجاده لا على ايجاد الفعل أو عدم ايجاده لان ذلك ليس فعل العبد ولا في وسعه فعله وهذا هو الحق الذي اتفقت عليه كلمة الجميع وهو الذي يشهد به وجدان كل انسان في نفسه وفي جميع بني نوعه ومن ينكره يكون مكابرا لما يجده في نفسه بوجدانه الصادق ويريد أن يخلق لنفسه اعذارا كاذبة ما أنزل الله بها من سلطان ولا تشهد بها شبهة فضلا عن برهان وكيف يكون لمثل هذا المكابر عذر يقبل والله سبحانه مع أنه خلق لكل مكلف عقلا يميز به بين ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه قد أرسل الينا رسلا مبشرين ومنذرين فضلا وكرما ولطفا بعباده وبين على ألسنة أولئك الرسل ما يضر وما ينفع فأمر بما ينفع ونهى عما يضر ولذلك لم يتعلق التكليف الا بالبالغ العاقل الذي بلغته دعوة الرسول وكان التكليف خاصا بنوع الانسان وأما غيره من الحيوانات فهو وان كان أيضا مختارا في أفعاله الاختيارية الا أنه لا يتوجه عليه التكليف لانه تعالى لم يخلق فيه عقلا يميز به بين الضار والنافع ويقدر به على فهم خطاب الامر والنهي فان خطر على بالك أن

كل ما ذكر لا يخرج العبد عن كونه مجبورا في الواقع ونفس الامر وذلك لان ما علم الله أن يكون من العبد لا بد أن يكون منه طاعة كان ذلك أم معصية شاء ذلك العبد أو أبى وما علم الله أنه لا يكون من العبد لا يمكن أن يكون منه البتة طاعة كان ذلك أم معصية فالعبد في صدور الاعمال منه وعدم صدورها تابع لما تعلق به علم الله تعالى لا يمكنه عقلا ولا شرعا أن يفعل أمرا أو يتركه على خلاف ما تعلق به علمه تعالى وما تعلق به علمه تعالى لا يتغير ولا يتبدل قلنا لك ان جميع ما قلته مسلم يجب الايمان به شرعا لكن ذلك لا يقتضي كون العبد مجبورا أصلا فان معنى الجبر هو سلب الاختيار فلا يكون العبد مجبورا الا اذا سلب اختياره ومنع من تمكنه من الفعل والترك وعلم الله بالفعل أو عدم الفعل لا يسلب العبد اختياره حتى يكون مجبورا فان الله سبحانه اذا علم أنه يكون من المكلف فعل كذا أو تركه فهو سبحانه بعلمه هذا لم يسلب المكلف شيأ من اختياره وتمكنه من الفعل والترك بل غاية ما في هذا أنه سبحانه علم من المكلف أنه يختار الفعل أو الترك وأنه يفعل مختارا أو يترك مختارا فاختيارك الفعل أو الترك وافق ما في علم الله تعالى فقط فكأنه تعالى علم صدور الفعل أو الترك من المكلف علم أن المكلف يفعل أو يترك باختياره الفعل أو الترك فكيف يعقل أن تعلق علم الله بالفعل أو الترك يجعل المكلف مجبورا الا ترى أنه لو كشف الله الحجاب لاحد من خلقه حتى علم من المكلف أنه يختار الفعل أو الترك ففعل المكلف باختياره أو ترك باختياره على وفق ما علم ذلك الشخص المكشوف له الحجاب لم يكن علمه بان المكلف يفعل اختيارا أو يترك اختيارا مقتضيا الا ان يكون المكلف مجبورا في الفعل أو الترك مسلوب الاختيار والحاصل ان تعلق العلم بالاشياء انما هو تعلق انكشاف فان كان العلم المتعلق علم الله تعالى وجب أن يكون تعلقه مطابقا للواقع لا لذات العلم من حيث هو علم بل من جهة انه تعالى يستحيل عليه الجهل وعلى ذلك يجب أن يكون كل ما يقع من الكائنات أو لا يقع من الممكنات مطابقا للعلم بطريق الموافقة في الواقع ونفس الامر بدون ان يكون لتعلق العلم أدنى مدخل في اختيار الفاعل وعدم اختياره فكما علم الله صدور الافعال الاضطرارية من العبد مضطرا بدون اختيار شاء أو أبى ولا يتخلف علمه يعلم صدور الافعال الاختيارية من العبد مختارا فيها متمكنا من فعلها وتركها ولا يتخلف علمه فان خطر على بالك أيضا ان الله تعالى هو الذي خلق في العبد ارادته وقدرته فهو غير مختار فيهما فكيف يكون مختارا في أفعاله التي تصدر منه بهما قلنا نعم ان العبد ليس مختارا في اتصافه بارادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى كما ذكرت ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختياري وقد علمت مما سبق ان تعلقهما لا يحتاج الى خلق وايجاد لانهما يقتضي حقيقتهما خلقتا صالحتين لان تتعلقا بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا خلق الله ارادة وقدرة في العبد صالحتين لان تتعلقا على وجه ما ذكر فاذا تعلقتا باحد الامرين لم يكن تعلقهما بهذا الجانب أو بهذا الجانب بخلق جديد بل يكون تعلقهما بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه بمقتضى ذاتيهما على حسب ما يتقصده العبد ملائما له أو غير ملائم من جانبي الفعل والترك الا ترى انه تعالى متصف بارادته وقدرته بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فليس مختارا في اتصافه بارادته ولا بقدرته ولم يمنع ذلك من أنه تعالى مختار في تعلقهما بافعاله وان أفعاله بواسطة هذا التعلق تنسب اليه اختيارا على سبيل الايجاد فكذلك العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بافعاله الاختيارية وبواسطة هذا التعلق تنسب اليه أفعاله اختيارا لكن على طريق التسبب في الايجاد وهو الكسب لا على طريق الايجاد وان لم يكن مختارا في اتصافه بارادته وقدرته ونسبة الفعل الى الله ايجادا حق مطابق للواقع ونسبة الفعل الى العبد تسببا وكسبا حق أيضا مطابق للواقع لكن مدار التكليف والامر والنهي كما سبق على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لانها هي التي بها يكون الفعل

صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة وقبيحا تارة أخرى وهذا هو معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون على وجه ما سبق وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبورا فى أفعاله الاختيارية وهو انسان وكل انسان حيوان والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والاختيار فكان من ذاتيات كل حيوان أن يكون متحركا بالارادة والاختيار فالقول بان المكلف مجبور فى أفعاله الاختيارية وهو انسان قول بان الانسان ليس بحيوان وهو كذب بداهة العقل أو قول بانه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض ظاهر البطلان الا ترى أن جميع من يعتد بهم من العقلاء كالحكماء والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا فى أن الحيوان بجميع أنواعه مختار فى أفعاله الاختيارية بالمعنى الاخص بمعنى انه يجوز أن يصدر منه الفعل بدلا عن الترك وبالعكس وقد اختلفوا فى الواجب سبحانه فقالت الحكماء انه فاعل بطريق الايجاب وانه مختار بالمعنى الاعم أى بالنظر الى ذاته وذات الممكن وقطع النظر عن تعلق مشيئته وعلمه وقال المتكلمون جميعا انه تعالى مختار بالمعنى الاخص وان كان الخلاف لفظيا كما قدمناه من قبل فان اختلج فى نفسك أننا حينئذ ماذا نصنع فى قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وغير ذلك من الآيات والاحاديث التى تفيد ظاهرها ان مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى وتكاد أن تكون صريحة فى أن العبد مجبور ازحنا ذلك عنك بانه لا يوجد فى كتاب الله ولا فى أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على أن العبد مجبور أصلا بل كلها ناطقة بنسبة افعاله الاختيارية اليه ومجازاته بها خيرا وشرا ومعنى قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله انكم لا تشاؤن شيأ لا بمشيئة الله التى خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى مشيئتكم التى بها تشاؤن وأعطاها لكم شئتم بها ما تشاؤن وأردتم ما تريدون ولولا ذلك لكنتم كالجمادات لا يمكن أن تشاؤ شيأ ولا تريدوه الا ترى كيف أسند الينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاؤن ولا معنى للمشيئة الا الارادة والاختيار وهكذا يقال فى نظائرها من الآيات والاحاديث ومعنى قوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده انه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا الا ترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جوابا للو وهذا هو معنى القهر فى قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وحاصل المقام أن ارادة الله تعالى وقدرته صفتان له تعالى يجب اتصافه بهما ويستحيل انتفاؤهما عنه ويتعلقان بكل ممكن كما سبق بخلاف ارادة العبد وقدرته فانهما حادثتان لارادة الله تعالى وقدرته فهما ممكنتان يجوز عليهما الوجود والعدم ويتعلقان ببعض الممكنات دون بعض فاذا أراد الله تعالى ان يصف عبده بهما وصفه بهما فيفعل بهما ما يريد خيرا كان أو شرا وان أراد أن يسلبهما منه سلبهما وهذا هو معنى كون الله تعالى قاهرا فوق عباده فارادته وقدرته فوق ارادتهم وقدرتهم وليس معنى ذلك انه تعالى مع قيام الارادة والقدرة بالعبد وصلاحيتهما لان يتعلقا بفعله الاختيارى يمكن أن يخلق الله ذلك الفعل الاختيارى منسوبا للعبد بدون ان تتعلق به ارادته وقدرته بل ان ذلك مستحيل والمستحيل لا تتعلق به ارادة الله تعالى وقدرته وانما كان ذلك مستحيلا لان تعلق ارادة العبد وقدرته بفعله الاختيارى قد جعله الله سببا لتعلق ارادته تعالى وقدرته بذلك الفعل الاختيارى وجعل هذا سببا وهذا مسببا ولا شك ان بين السبب والمسبب نسبة اضافية يستحيل أن تتحقق بدونهما فمتى تحقق هذا التعلق من جانب العبد بوصف كونه سببا استحال ان لا يتحقق المسبب واذا لم يتحقق هذا التعلق من جانب العبد لم يحصل المسبب بوصف كونه مسببا لهذا السبب الذى لم يتحقق فاذا حصل يحصل بسبب آخر كما انه اذا أراد الله عدم تركب هذا

المسبب على هذا السبب سلب من السبب وصف السببية كما قال فى نار ابراهيم يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم ولولا هذا الامر التكوينى الذى جعل النار بردا وسلاما على ابراهيم ما امتنع الاحراق عند المماسة ومتى سلب الله من تعلق ارادة العبد وقدرته سببية ايجاد لفعل كان العبد حينئذ مضطرا لا مختارا فلا يكلفه الله بهذا الفعل ولذلك قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وكان الصواب عند العلماء امتناع تكليف الملجأ ومتى تحققت مما أوضحنا أن تعلق ارادته تعالى وقدرته بفعل العبد الاختيارى على سبيل الايجاد مترتب على تعلق ارادة العبد وقدرته بذلك الفعل على طريق الكسب وان ذلك الترتب عقلى لا يتخلف كما هو الحق فى ارتباط المسببات بالاسباب من انه ارتباط عقلى وان معنى قولهم ان ارتباط الاسباب بالمسببات عادى ان عادة الله فى خلقه جرت عليه لا انه يتخلف وبذلك ارتبطت الممكنات بعضها وتوقف بعضها على بعض لنقص فيها لا لعجز فى الواجب تعالى علمت أن التعلق ارادة العبد وقدرته بفعله الاختيارى مدخلا فى ايجاد الفعل والتأثير فيه وانه لولا هذا التعلق ما أوجده الله تعالى منسوبا للعبد اختيارا بل ان أوجده تعالى بغير مدخلية قدرة العبد وارادته أوجده غير منسوب للعبد اختيارا وعلمت انه يصح أن يقال أن قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى بمعنى انه تعالى هو الذى جعل باختياره تأثيرها مترتبا على تعلقها بفعل العبد الاختيارى وموقوفا على ذلك وهذا هو الذى صرح به الاشعرى فى كتابه الابانة الذى هو آخر مؤلف له فى حياته وهذا هو أيضا مراد المعتزلة كما صرح به بعض المحققين فى حواشى عبد السلام على جوهرة اللقانى فى التوحيد وهو أيضا مراد أهل الجبر ومن هذا الذى حققناه لك تعلم أنه لا خلاف لاحد ممن يعتد به من العقلاء فى أن قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى فى أفعاله الاختيارية على معنى أن التأثير والايجاد يتوقفان على تعلقها بأفعال العبد الاختيارية ولم يقل أحد منهم بانها مستقلة بالتأثير كما اشتهر عن اهل الاعتزال ولعل هذا الذى قررناه هو مراد من قال ان فعل العبد الاختيارى يوجد بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد على معنى أن مجموعهما هو العلة التامة لوجوده وان كان تعلق قدرة العبد به كسبا وسببا وتعلق قدرة الله به ايجادا وتأثيرا فلا تكن فى جانب الافراط فتجعل العبد مجبورا مع اتصافه بالقدرة والارادة وان قدرته لا دخل لها أصلا فى ايجاد فعله الاختيارى ولا تكن فى جانب التفريط فتجعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير فى فعله الاختيارى ولكن كن متوسطا بين جانبى الافراط والتفريط على الوجه الذى قلنا فاغتنم هذا التحرير ولا تسأم من التطويل فان المقام فى حاجة شديدة اليه ولم أجد من عرج قبلى عليه قال الناظم رحمه الله تعالى

(فوجب الرضاء بالقضاء * والقدر الموعود بالجزاء)

أراد رحمه الله تعالى انه يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره بمعنى أنه يصدق ويذعن بان كل كائن فى الماضى والحال والاستقبال انما هو بقضاء الله وقدره فالمراد بالرضا بالقضاء والقدر الايمان ان كل الكائنات مقضية مقدرة له تعالى وعدم الاعتراض على شئ من ذلك وقد نسب الى الاشاعرة أن القضاء هو ارادة الله الاشياء فى الازل على ماهى عليه فيما لا يزال وأن القدر ايجاد الله الاشياء على قدر مخصوص ووجه معين اراده الله تعالى ونسب للماتريدية أن القضاء ايجاد الله الاشياء مع الاحكام والاتقان على الوجه الاكمل وان القدر تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن وقبح وغير ذلك أى أن القدر هو علمه أزلا بما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال وما نسب للاشاعرة فى معنى القضاء مبنى على أن لارادته تعالى تعلقا تنجيزيا بالاشياء فى الازل وقد علمت أن ذلك يقتضى اما أزلية الحوادث ان وجدت أيضا فى الازل ما تعلقت به فيه أو تخلف المراد عن تعلق

الارادة التنجيزى الازلى ان لم يوجد فى الازل ما تعلقت به فيه ويكون هذا التعلق غير كاف للترجيح والتخصيص وان لم يكن كافيا عند تحققه فلا يصير كافيا أصلا الا بمرجح آخر ينضم اليه وهو باطل لان ذلك المرجح ان كان أزليا أيضا كان ما تعلقت به الارادة أزليا أيضا وان كان حادثا احتاج تعلق الارادة به فيما لا يزال الى مرجح آخر فننقل الكلام اليه وهكذا حتى يدور أو يتسلسل فى العلل وذلك أيضا ينافى القول بالاختيار بالمعنى الاخص بالنظر الى تعلق الارادة كما قدمناه فتعين أن يكون القضاء هو تعلق ارادة الله تعالى بالاشياء فيما لا يزال تعلقا تنجيزيا حادثا فيرجع الى مذهب الماتريدى ومتى جعلنا القضاء بهذا المعنى تعين أيضا أن يكون القدر بالمعنى الذى قاله الماتريدية ومع هذا كله ان كان نقل الخلاف صحيحا فهو فى تفسير لفظى القضاء والقدر على حسب اختلاف الاصطلاح ولا مشاحة فيه ومن تفسيرنا الرضا بالقضاء والقدر على وجه ما سبق يزول عنك الاشكال بان الرضا بالقضاء والقدر يقتضى الرضا بالكفر والمعاصى مع أن الرضا بالكفر كفر وبالمعصية معصية وذلك لما علمت أن معنى الرضا بالقضاء والقدر هو الايمان بان كل كائن من الله تعالى مقضى ومقدر وعدم الاعتراض على الله تعالى فى شئ من الكائنات خيرها وشرها ولا شك فى وجوب الايمان على المكلف بان الكفر والمعاصى بقضاء الله وقدره على معنى أن ارادة الله تعلقت بكل منهما عند وجوده تعلقا تنجيزيا حادثا كما تعلقت قدرته تعالى بكل منهما تعلقا تنجيزيا حادثا وان كان كل من التعلقين تابعا لتعلق ارادة الكافر أو العاصى وقدرته بالكفر أو المعصية وعلى معنى ان الله تعالى يعلم فى الازل ان كلا من الكفر والمعصية يقع من الكافر أو العاصى فيما لا يزال على الوجه الذى وقعا عليه وليس معنى الرضا ما قابل السخط وهو الميل والمحبة والقبول فان الله لا يرضى لعباده الكفر قال الناظم رحمه الله تعالى

(ورؤية المؤمن للاله * واقعة غدا بلا تناهى)

(لكن بلا احاطة أو كيف * فل عن الهوى لاهل الزيف)

أراد رحمه الله أن رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة واقعة بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأما السنة فغير ما حديث منها قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور وقد روى عن عشرين رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقم برهان عقلى يدل على استحالة وقوعها فوجب حمل ما جاء فى ذلك من الكتاب والسنة على ظاهره واشتهر عن المعتزلة انهم ينكرون الرؤية ويقولون باستحالتها ويؤولون الآيات والاحاديث التى جاءت فى ذلك بان المراد منها العلم الضرورى مستدلين بان الرؤية بمعنى الابصار لا يمكن أن تتحقق الا بشروط فيلزم عقلا أن يكون المبصر فى مكان لمحاذاة الرائى وذلك محال عليه تعالى فكان وقوع الرؤية له تعالى محالا فوجب تأويل الآيات والاحاديث بذلك وحملها على العلم الضرورى لا على الابصار سبحانه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وأجاب عن ذلك أهل السنة بان تلك الشروط عادية بمعنى ان عادة الله جرت فى دار الدنيا ان الرؤية بمعنى الابصار تتوقف على هذه الشروط وذلك لا يستلزم أن يتوقف عليها تحقق الرؤية بمعنى الابصار بمعنى انه لا يمكن وجودها بدون هذه الشروط فلذلك قالوا كما أشار اليه الناظم ان الرؤية التى تقع للمؤمنين يوم القيامة ليس معها احاطة الرائى بالمرئى ولا لها كيفية من كيفيات الحوادث من مقابلة أو جهة أو قرب أو بعد أو غير ذلك من الشروط التى تكون لها فى هذه الدار ومن تقرير المذهبين على هذا الوجه تعلم أن الخلاف بين الفريقين لم يتواردا نفيا واثباتا على شئ واحد فان الذى نفاه المعتزلة وأنكروه هى الرؤية التى تكون مع الاحاطة والكيفية وهذا لا شك فى انتفائه واستحالته والذى أثبته أهل السنة وقالوا بوقوعه هى الرؤية التى لا تكون مع شئ مما ذكر ولا شك فى جواز وقوعها وليست هى الرؤية المعروفة لنا

الآن في دار الدنيا بل هي رؤية أخرى يخلقها الله تعالى للمؤمنين في الجنة وعلى هذا لا يكون الخلاف
بين الفريقين إلا في تسمية ما يخلقه الله تعالى في الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام فالمعتزلة يسمونه
علما ضروريا وأهل السنة يسمونه إبصارا ورؤية فالخلاف لفظي ولكن الذين نقلوا كلام الفريقين
نقلوه على وجه يشعر بالشقاق وأطالوا الكلام في الاستدلال لكل فريق حتى تخيل للجاهل أنهم فرقوا
دينهم وكانوا شيعا وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين قال الناظم رحمه الله تعالى

(هذا وغير صفة الأفعال * قدمه حق بلا اشكال)

(كقدم الأسماء ذات الشرف * أي لم يضعها غيره فاعترف)

أراد رحمه الله تعالى أن جميع صفاته تعالى ما عدا صفات الأفعال قديمة بقدم الذات واجبة بوجوبها
لما علمت أنها ليست غير الذات في الوجود ولا عينها في المفهوم كما أن أسماءه تعالى قديمة بمعنى أن
واضعها هو الله تعالى على نفسه وليس معنى كونها قديمة أنها موجودة في الأزل لا أول لها لأنها ألفاظ
حادثة بلا شبهة وأشار بذلك إلى رد قول المعتزلة أنها من وضع الخلق فهم الذين وضعوا تلك الألفاظ
عليه تعالى والخلاف بين الفريقين غير حقيقي فإن الله قد وضع أسماءه على ذاته إيجادا وإلهاما
وتعليما كما وضع جميع اللغات كذلك وعلم آدم الأسماء كلها وأما الخلق فهم الذين جرى على ألسنتهم
تلك الأسماء دالة عليه تعالى وفهموا ذلك منها بإلهام منه تعالى وتعليم كما جرت جميع اللغات على
ألسنتهم كذلك قال الناظم رحمه الله تعالى

(وما من الأسماء فيه نص * فهو وإن ظهر منه نقص)

(مثل الصبور جائز الإطلاق * على إلهنا بالاتفاق)

(كعدم النزاع فيما وردا * فيه امتناع منه نلت رشدا)

(وإنما النزاع حيث لم يرد * إذن ولا منع ونقصا لم يفد)

(وكان معناه من الصفات * وليس من أعلام تلك الذات)

(فلم يجزه جمهور أهل السنة * وبعضهم في الاسم لا في الصفة)

(وأمسك الإمام عن ذي المسأله * والقاضي قد أجاز والمعتزله)

أراد رحمه الله تعالى أن ما جاء النص الصحيح بإطلاقه على الله تعالى وتسميته به فلا خلاف في جواز
إطلاقه عليه سبحانه وإن أوهم لفظه بحسب معناه ومفهومه اللغوي المعلوم لنا نقصا لا يليق به تعالى
فيطلق عليه تعالى مع اعتقاد التنزيه عن النقص الذي أوهمه اللفظ كما أن الذي جاء النص بمنع إطلاقه عليه
تعالى من ذلك لا خلاف في عدم جواز إطلاقه عليه تعالى وإنما خلاف العلماء فيما لم يرد فيه منع ولا إذن
من الشارع ولم يوهم نقصا وكان معناه من الصفات أي مما يدل على معنى وذات وأطلق عليه تعالى بطريق
الوصفية لا بطريق العلمية ولم يجعل من أسماء الذات أي لم يطلق مرادا به نفس الذات بأن يضعه علما على
الذات من تلقاء نفسه بدون أن يرد بذلك إذن من الشارع فقال الجمهور من أهل السنة لا يجوز الإطلاق
عليه تعالى مطلقا سواء كان ذلك بطريق الوصفية أو الاسمية لأن العباد لا يستطيعون أن يميزوا بين
ما يليق أن يوصف أو يسمى به تعالى وبين ما لا يليق فيلزم أن يقتصروا على ما وصف به نفسه وسماها به
وأن يقفوا عند ذلك ولا يتجاوزوه أدبا مع الله تعالى وقال الإمام الغزالي لا يجوز ذلك في الأسماء فقط لما تقدم
من أن أسماءه قديمة بمعنى أنه تعالى هو الذي وضعها على نفسه بنفسه فليست من أوضاع الخلق فلا يجوز

لغيره

لغيره تعالى أن يضع له تعالى اسما من تلقاء نفسه بغير اذنه وأما اطلاق اللفظ على طريق الوصفية فحيث كان معناه ممايجوز عقلا وشرعا أن يوصف به تعالى فلامانع من اطلاقه عليه تعالى على هذا الوجه وقد أمسك امام الحرمين عن الخوض فى هذه المسألة لان الخلاف يرجع الى جواز الاطلاق شرعا وعدم جوازه شرعا فالخلاف فى حكم شرعى هو الجواز الشرعى أو المنع الشرعى وذلك يتوقف على دليل سمعى من قبل الشارع يدل على الجواز أو على المنع ولم يقف الامام على شئ من ذلك وقال القاضى أبو بكر الباقلانى والمعتزلة يجوز اطلاق كل لفظ لا يوهم نقصا مطلقا سواء كان على طريق الوصفية أو الاسمية أما الاطلاق على طريق الوصفية فلماقدمناه للغزالى وأما الاطلاق على طريق الاسمية فلانهم قائلون بان جميع أسمائه من وضع الخلق كما سبق فهم الذين سموه تعالى بجميع أسمائه على حسب مايليق بذاته تعالى بقدر ماوصلت اليه عقولهم والمسئلة شرعية فرعية كما قلنا فالجمهور لما قالوا ان الاصل فى اطلاق شئ على الله هو المنع من أن يطلق عليه شئ من الالفاظ اسما كان أو صفة لان عقول العباد لاتهتدى الى مايليق به تعالى ومالايليق لقوله تعالى وماقدروا الله حق قدره ولقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها الآية قالوا لايجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ الا باذنه والمعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين وبنوا عليهما الاحكام الشرعية قالوا بجواز اطلاق مايستحسن العقل اطلاقه عليه تعالى ولايستقبحه لان مالم يكن قبيحا عند العقل يكون جائزا شرعا عندهم واذا تاملت أدلة كل فريق تعلم ان أدلة الجمهور أحوط وأسلم وانه لايطلق على الله تعالى من الاسماء الاماسمى به نفسه وان لايوصف الا بما وصف به نفسه وقد قدمنا لك مايدل على ذلك أيضا بابسط مما هنا فارجع اليه قال الناظم رحمه تعالى

(وواجب للرسل الكرام * ألصدق والتبليغ للانام)

(أمانة ومثلها فطانه * ويستحيل الضدخذ بيانه)

(الكذب الكتمان والخيانه * ورابع الممتنع البلاده)

(وجائزهم وقوع العرض * بحيث لايقدح مثل المرض)

(والاكل والقيام والجماع * فكن لهم حريص الاتباع)

(وحكمة الوقوع للمشقة * تكثر الاجور مع تسلية)

أراد رحمه الله تعالى أن يبين مايجب للرسل الكرام من الصفات ومايستحيل عليهم ومايجوز فبين أن الواجب لهم عقلا أربع صفات الاولى الصدق والمراد به الصدق شرعا وهو الذى لايؤاخذ عليه شرعا وهو مطابقة الخبر للواقع ولو بحسب اعتقاد المخبر وانما يصح أن يراد من الصدق الواجب لهم هذا المعنى اذا كان المراد صدقهم فى جميع أخبارهم لافرق بين مايتعلق منها بالوحى والتشريع وبين مالايتعلق بذلك فيجوز أن يكون خبرهم فى غير الوحى والتشريع مطابقا للواقع بحسب اعتقادهم فقط وان لم يكن مطابقا للواقع فى الواقع ونفس الامر كقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث ذى اليدين كل ذلك لم يكن أما اذا كان المراد بالصدق الواجب لهم الصدق فى دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام وكل مايتعلق بالوحى والتشريع فيتعين أن يكون المراد به مطابقة حكم الخبر للواقع فى الواقع ونفس وهذا هو الذى يقتضيه الدليل النقلى والعقلى فالاول قوله تعالى وماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى لانه ان كان المراد من الآية أنه لايقع منه صلى الله عليه وسلم نطق وكلام أصلا الا اذا كان موحى به كما هو المتبادر من وقوع الفعل فى سياق النفى فى الجملة الاولى وأداة الحصر فى الجملة الثانية دلت الآية على وجوب الصدق بمعنى مطابقة الخبر للواقع فى الواقع وامتناع الكذب

فى كل مايتكلم به صلى الله عليه وسلم وما ثبت له صلى الله عليه وسلم يثبت لاخوانه الانبياء عليهم السلام لانهم مثله وان كان المراد من الآية أنه لا ينطق فيما يبلغ عن الله تعالى الا بما يوحى اليه من قبله تعالى دلت الآية على امتناع الكذب ووجوب الصدق بالمعنى المذكور فى خصوص دعوى الرسالة وفى كل ما يبلغ عن الله بعد البعثة من الاحكام فكانت الآية على كلا الاحتمالين دالة على وجوب الصدق بمعنى مطابقة الخبر للواقع فى الواقع وامتناع الكذب ضده فى كل ما يبلغون ويشرعون من الاحكام فهو المقطوع به والثانى أنه لو جاز الكذب عليهم لجاز الكذب فى خبره تعالى لانه تعالى صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى وتصديق الكاذب فى خبره كذب محض والكذب على الله تعالى محال وما أدى الى المحال محال وهذا الدليل انما يدل على صدقهم بالمعنى المذكور فى كل ما يبلغون عن الله تعالى وما يشرعون من أحكامه فتحصل من ذلك ان أخبارهم التى لا تتعلق بدعوى الرسالة ولا بالتبليغ ولا بالتشريع يجب أن تكون مطابقة للواقع ولو بحسب الاعتقاد لان تعمد الكذب معصية وهم معصومون منها على ما يأتى واما أخبارهم فيما يتعلق بالتشريع والتبليغ ودعوى الرسالة فيجب أن تكون مطابقة للواقع فى الواقع ونفس الامر الثانية التبليغ أى ايصال الاحكام التى أمروا بتبليغها وايصالها الى المرسل اليه فانهم مأمورون بذلك قال تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والامر للوجوب وما ثبت له صلى الله عليه وسلم يثبت لاخوانه الانبياء عليهم السلام فلو لم يبلغوا ما أمروا بتبليغه والامر للوجوب لكانوا مخالفين لامره تعالى والمخالفة منهى عنها فبارتكابها يكونون خائنين بفعل منهى عنه وسيأتى وجوب اتصافهم بالامانة ومن لوازمها أنهم لا يخونون بفعل منهى عنه وانما قلنا ان ما يثبت له صلى الله عليه وسلم يثبت لباقى الرسل لقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين فوصفهم الله تعالى بالتبشير والانذار ولا يتم شئ منهما الا بالتبليغ الصفة الثالثة الامانة وهى حفظ الله تعالى بواطنهم وظواهرهم عن فعل منهى عنه وهى المسماة بالعصمة وهى عند المتكلمين أن لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكماء ملكة تمنع من الفجور وأجمع أهل الشرائع والملل كلها على وجوب عصمتهم من تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغون عن الله تعالى وأما جواز صدوره فى ذلك على سبيل السهو والنسيان ففيه خلاف فمنعه الاكثرون وهو الحق الذى يجب على كل مكلف اعتقاده لانه لو جاز الكذب فيما ذكر ولو سهوا أو نسيانا لارتفعت الثقة باخبارهم المتعلقة بما ذكر وتطرق اليها احتمال الكذب ويفوت بذلك الغرض المقصود من البعثة وجوز ذلك القاضى أبو بكر وقوله خلاف الحق وأما سائر المعاصى سوى الكذب فان كانت كبيرة فهم معصومون من تعمدها بعد البعثة قطعا باتفاق الجميع وأما صدورها سهوا أو خطأ فى التأويل فقال العضد فى المواقف انه جوزه الاكثرون وقال شارحها العلامة السيد المختار خلافه وهو الحق لانه لو جاز عليهم فعل الكبيرة ولو سهوا أو خطأ فى التأويل لزم أن تكون تلك الكبيرة مباحة مأمورا بفعلها لان الله تعالى أمرنا باتباعهم والاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم من غير تفصيل الا فيما ثبت بدليل اختصاصهم به وحينئذ فكل ما صدر منهم من الاقوال والافعال فنحن مأمورون به وكل مأمور به طاعة فلو صدر منهم فعل الكبيرة ولو سهوا أو خطأ فى التأويل لكان فعلها طاعة مأمورا به وهى من الفحشاء والله لا يأمر بالفحشاء فيكون فعلها مأمورا به غير مأمور به وهو محال لانه جمع بين النقيضين وان كانت صغيرة مشعرة بالخسة كسرقة لقمة فهم معصومون منها عمدا وسهوا وهو الحق خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم جوزوها سهوا بشرط أن ينبهوا فينتهوا وهو خلاف الحق لان ما يترتب على اشعار المعصية بالخسة والدناءة من النفرة والاخلال بالغرض المقصود من البعثة لا فرق فيه بين أن تصدر تلك المعصية عمدا وبين أن تصدر سهوا فيكون المقتضى لامتناع

صدورها عمدا مقتضيا لامتناع صدورها سهوا وقال فى شرح العقائد النسفية وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا فينتهوا هذا كله بعد الوحى وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق امتناع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الكبيرة والصغيرة قبل الوحى وبعده اهـ وما فى شرح المقاصد من أنهم معصومون من الصغائر عمدا محمول على المذهب المختار عند محققى الاشاعرة واختاره السيد الشريف وما فى شرح العقائد من جواز الصغائر عمدا عند الجمهور محمول على خلاف المختار وقال السلف الصالح والمحققون من المحدثين انهم معصومون عن الصغائر مطلقا عمدا وسهوا ومما يشعر منها بخسة عمدا وسهوا وعن الكبائر مطلقا وما يشعر بصدور المعصية منهم محمول على ترك الاولى من قبيل حسنات الابرار سيئات المقربين وهذا هو الحق الذى يدل عليه الدليل السابق الصفة الرابعة الفطانة بفتح الفاء وهى حدة العقل وذكاؤه فلا يجوز أن يكون الرسول أبله أو مغفلا أو بليدا لانهم انما أرسلوا لاقامة الحجج والبراهين وابطال شبه المعاندين وبيان الشرائع والاحكام ولا يكون ذلك من أبله أو مغفل أو بليد ولانا مأمورون بالاقتداء بهم فى الاقوال والافعال ولا يجوز أن يكون المقتدى به فى جميع أقواله وجميع أفعاله أبله أو مغفلا أو بليدا ولان كلا من البله والغفلة والبلادة صفة نقص تخل بمنصب الرسالة الشريف الذى هو منصب الوساطة بين الخالق وبين المخلوقين ولذلك كان الرسل من أشرف الناس رجالا ونساء لان شأن دنىء الاصل ان تأنف نفس العقلاء وتستنكف عن اتباعه فى أوامره ونواهيه والاقتداء به فى أقواله وأفعاله وكانوا منزهين عن كل ما يخل بالمروءة وكل ما يؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية عليهم الصلاة والسلام وان لم يكن معصية أصلا واما ما يستحيل عليهم فهو اضداد الصفات المتقدمة فيمتنع فى حقهم الكذب لما مر ولقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين وتمام الدليل لكنا لم نأخذ منه باليمين ولم نقطع منه الوتين فلم يتقول علينا شيأ من الاقاويل وما ثبت له صلى الله عليه وسلم يثبت لغيره من الرسل عليهم السلام ويمتنع فى حقهم أيضا كتمان شىء مما أمروا بتبليغه وكيف يقع منهم الكتمان وهو معصية صاحبها ملعون لقوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب الآية وهم معصومون عن المعاصى كما سبق ويمتنع عليهم أيضا الخيانة بان يفعلوا منهيا عنه فلا يقع منهم الحرام ولا المكروه بل فعلهم دائر بين الواجب والمندوب والمباح وهذا اذا نظر الى الفعل فى ذاته أما اذا نظر اليه بحسب ما يعرض له من النية والقصد فالحق ان أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب لا غير واما المباح فلا يقع منهم كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم الا مصحوبا بنية تصرفه الى كونه مطلوبا مأمورا به وأقل ذلك قصد التشريع للغير وبيان أنه مأذون فى فعله وتركه وذلك من باب التعليم وناهيك به مرتبة واذا كان فعل الاولياء وهم اتباع الرسل عليهم السلام دائرا بين الواجب والمندوب بان يصرفوا المباحات بالنية الحسنة الى المندوبات كان ينووا بالاكل التقوى على الطاعات وهكذا فكيف بهؤلاء الرسل المصطفين الاخيار ويمتنع عليهم أيضا البله والغفلة والبلادة وقد تقدم دليل ذلك وأما الجائز فى حقهم فهو كما أشار اليه الناظم كل عرض بشرى لا يؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية بان لا يكون منهيا عنه ولا مباحا مزريا بهم ولا مرضا مزمنا أو تعافه النفس وتنفر منه الطباع كالجذام والبرص سواء كان ذلك العرض مما لا يمكن الاستغناء عنه عادة كالاكل أو كان مما يمكن الاستغناء عنه فى العادة كالجماع ولا يخلوا بتلاء الله

اياهم بالاعراض من حكمة كتعظيم أجورهم واعلاء مراتبهم والتشريع فانا عرفنا أحكام السهو من
سهوه صلى الله عليه وسلم فى صلاته وأحكام الصلاة فى المرض من صلاته صلى الله عليه وسلم وهو مريض
وأحكام صلاة الخوف من صلاته صلى الله عليه وسلم حالة الخوف وهكذا ومن علم وظيفة الرسل علم ما يجب لهم
عقلا وما يستحيل عليهم وما يجوز وذلك أن وظيفة الرسل عليهم الصلاة والسلام دعوة الخلق من قبل الحق
سبحانه الى ما فيه صلاحهم فى الدنيا والآخرة أما فى الدنيا فيبينون طرق الاعتدال والقصد فى طلب المعيشة
ووجوه الكسب وفى شهوات النفس وفى غضبها ورضاها ويضعون ميزانا للخلائق يزن به العقلاء من بنى
الانسان اعتقاداتهم وأعمالهم وأقوالهم فى دار الدنيا فلا يعتقدون عقيدة ولا يعملون عملا ولا يقولون قولا الا
من بعد عرض ذلك على ذلك الميزان ووزنه به حتى بذلك ينالون سعادة الدنيا وسعادة الآخرة فلا يظلم نفسه
باهمال النظر فى الادلة أو بعناد وانكار لما تقتضيه ولا يصل من أقوالهم وأعمالهم ضرر لاحد من الخلق لا فى
النفس ولا فى العرض ولا فى المال الا بحق يقتضيه ذلك الميزان وذلك النظام نظام عامة الخلق فالرسل
يضعون للخلائق قانونا الهيا وحدا من حدود الله تعالى يقفون عنده ولا يتجاوزونه الى غيره وأما فى الآخرة
فيبينون للناس من أحوالها ما لا بد لهم من معرفته والوقوف عليه معبرين عن ذلك بما يفهمه الخلق حسبما
تحتمله وتطيقه عقولهم مبشرين من أطاع بالسعادة الابدية منذرين من عصى بالشقاوة مخبرين عن
جلال الله وعظمته وما خفى عن العقول ولا يمكنها ان تصل اليه بمقدماتها العقلية من شؤن حضرته تعالى
مما أراد الله أن يعتقده الناس فى حقه سبحانه ومما قضى وقدر أن يكون له مدخل فى السعادة أو الشقاوة
الاخروية وبالجملة فوظيفة الرسل أن يبلغوا الناس عن الله تعالى شرائع عامة تحدد لهم سيرهم فى
اعتقاداتهم وأعمالهم وأقوالهم وتقويم نفوسهم وعقولهم وكبح شهواتهم عن تجاوز الحد الذى خلقت له
ويعلمون منها من الاعمال والاقوال ما هو مناط السعادة أو الشقاوة فى ذلك العالم عالم الغيب عن مشاعرهم
ويدخل فى ذلك جميع الاحكام المتعلقة بكليات الاعمال ظاهرة وباطنة ومتى كانت هذه وظيفتهم فلا
شك أنه تعالى يؤيدهم بما يخرج عن قوى البشر من الآيات البينات حتى تقوم بهم الحجة على الناس ويتم
التصديق بصدقهم فى دعوى الرسالة والوساطة بين الله وعباده فى تبليغهم شرعه حتى يذعن من وفقه الله
بانهم رسل من لدنه مبشرين ومنذرين وبالمعجزات الباهرة مؤيدين ومتى أظهر الله المعجزة على يدهم
وجب لهم تلك الصفات الاربعة واستحال عليهم اضدادها والمعجزة أمر ممكن عقلا خارق للعادة مقرون
بالتحدى مع عدم المعارضة على وجه يدل على صدق مدعى الرسالة فلا بد أن تكون فعلا لله تعالى أو
ما يقوم مقامه من الترك بان يظهر ذلك على يده بدون أن يكون لتعلق ارادته وقدرته مدخل فى صدوره
على يده ولا بد ان تكون خارقا للعادة وان تتعذر على الخلق معارضته ولا بد أن يكون مقرونا بالتحدى أى
دعوى الرسالة ولا يشترط التصريح بالدعوى بل تكفى قرائن الاحوال ولا بد أن تكون موافقة للدعوى
فلو قال معجزتى ان أحيى الميت ففعل خارقا آخر لم يكن معجزة دالة على صدقه ولا بد أن يكون ما أظهره غير
مكذب له فى الدعوى فلو قال معجزتى أن ينطق هذا الذئب فانطقه فكذبه لم يعلم بذلك صدقه بل ازداد اعتقاد
كذبه بخلاف ما لو قال معجزتى ان أحيى هذا الميت فاحياه فكذبه الميت بعد الحياة فانه بذلك لا يخرج الخارق
وهو الاحياء بعد الموت عن كونه معجزة دالة على صدقه لان المعجزة هو الاحياء وهو غير مكذب وانما
المكذب ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه فلا يضر تكذيبه وأما الانطاق
فلما لم يمكن تحققه خارجا بدون النطق المخصوص المكذب كان المعجزة هو هذا الانطاق الخاص وهو مكذب له
فاتضح الفرق ولا بد ان تكون غير متقدمة على الدعوى بل يجب أن تكون مقارنة لها أو متأخرة عنها بزمان

يعتاد مثله وكل ذلك مأخوذ من تعريفنا المعجزة بما ذكر ومن ذلك يعلم أن المعجزة ليست من قسم المستحيل عقلا فان هذا النوع لا تتعلق به ارادة الله تعالى ولا قدرته حتى يقع وانما المعجزة أمر ممكن يخالف السير الطبيعي فى احداث الحوادث وما جرت عليه عادة الله بحسب ما ظهر لنا فى ايجاد الكائنات وذلك مما لا دليل على استحالته بل دلت الحوادث الكونية على وقوعه كما يشاهد من الحوادث التى يقول عنها العلماء انها من فلتات الطبيعة فان خطر ببالك أن سنة الله تعالى جرت فى خلق الحوادث وايجاد الكائنات على أن كل حادث وكائن لا بد أن يكون تابعا لحادث آخر ومترتبا عليه ومسببا عنه وهو ما يسمى عند بعض العلماء بنواميس الطبيعة أو ربط المسببات بالاسباب وان تجد لسنة الله تبديلا قلنا لك ان الذى وضع النواميس وربط المسببات بالاسباب هو الذى يوجد الكائنات باسرها ولا موجد لشئ منها سواه فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة ويربط أسبابا مخصوصة بمسببات مخصوصة بخوارق العادة التى قدر فى علمه تعالى أن يجريها معجزة على يد رسله دالة على صدقهم فى دعواهم وذلك للحكمة التى قضاها فى خلقه ليكون فريق فى الجنة بعمله وفريق فى السعير بعمله غاية ما فى الامر ان تلك النواميس وتلك الاسباب لا نعلمها ولكن نشاهد أثرها ظاهرا على يد من خصه الله بفضل من عنده ومتى علمنا أن خالق الاكوان فاعل مختار سهل علينا العلم بانه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أى هيئة وتابعا لاى سبب من الاسباب المفضية اليه متى سبق فى علمه انه يحدثه كذلك ومن ذلك أيضا نعلم أن المعجزة ليست من الممكنات التى تدخل تحت قدرة الخلق ولا يمكن صدورها من أحد منهم بل هى أمر ممكن داخل تحت قدرة الخالق فقط فاذا أحدثه الله تعالى على يد مدعى الرسالة كان احداثه خارقا لعادته تعالى وسنته التى جرى عليها فى خليقته على حسب النواميس المعلومة للخلق معجزة له مصدقا له فى دعواه بخلاف الكرامة فانها من الممكنات التى تدخل تحت قدرة الخلق ويمكن صدورها منهم لكنها خارق لعاداتهم التى جروا عليها فى أعمالهم على حسب النواميس المقررة لاعمالهم التى يحدثها الله تعالى عند تعلق ارادتهم وقدرتهم بها وبخلاف السحر فانه كذلك أمر ممكن مقدور للخلق ولكنه خارق لعاداتهم فكل من الكرامة والسحر وان كان من المظاهر الكونية الفائقة الخارجة عما جرت به عادة الخلق من آثار الاجسام والجسمانيات لا يعلو واحد منهما ولا يخرج عن متناول قوى المخلوقات والممكنات الداخلة تحت قدرهم فليس واحد منهما يقارب المعجزة أو يدانيها فى شئ أو يشتبه بها بحال والفرق بين الكرامة والسحر ان الكرامة انما تجرى على يد من جاهد فى الله حق جهاده حتى هداه سبله وجعله على صراطه المستقيم ممتثلا شرعه القويم والسحر انما يجرى على يد من علم أسبابه الخفية بواسطة تعليمات شيطانية وأعمال ظلمانية يكون مباشرتها معصية تارة وكفرا تارة أخرى فتعلم علم السحر لا قبح فيه والعمل به قبيح فخذ هذا ولا تلتفت لما تعلقت به أوهام كثير فى هذا المقام فان كل ما يخالف ما أوضحناه خبط عشواء

قال الناظم رحمه الله تعالى

(وذى العقائد التى تقررت * فى لازم الشهادتين اندرجت)

(اذ لازم الكلمة الشريفه * غناه قل وحاجة الخليقة)

(فيوجب استغناؤه لفسيه * سلبية واستثن وحدانيه)

(كذلك موجب له تنزها * عن النقائص كان تنزها)

(عن فعل او حكم مع الاغراض * أو اتصاف الذات بالاعراض)

(والسمع والبصر والكلام * تدخل فى تنزه امام)

(كذاك يوجب انتفا الوجوب * للفعل أو للترك في المطلوب)

أراد رحمه الله تعالى أن الشهادتين أي جملة أشهد أن لا إله إلا الله وجملة أشهد أن محمدا رسول الله قد تضمنتا جميع ما تقدم مما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وما يستحيل وما يجوز وما يجب أو يستحيل أو يجوز في حق الرسل عليهم السلام فالجملة الاولى تتضمن صفة الوجود وهي الصفة النفسية وصفات المعاني والمعنوية والصفات السلبية وجواز فعل الممكنات وتركها وذلك لان لازم معنى الجملة الاولى غناه تعالى عن كل ماسواه واحتياج كل ماعداه اليه وذلك يوجب اتصافه تعالى بكل كمال يليق به وتنزهه عن كل نقص لا يليق به لان معناها لا موجد ولا مؤثر غير الله تعالى أولا معبود بحق غير الله تعالى أي لا يستحق العبادة في الواقع ونفس الامر غيره لانه مفيض الوجود وسائر النعم على جميع الكائنات بل كل ما في الوجود هو فيض منه وجود وهذا المعنى يستلزم وجوب وجوده تعالى وانه مبدأ جميع الآثار فيكون غنيا عن كل ماسواه مفتقرا اليه كل ماعداه فيلزم أن يكون موجودا فان المعدوم لا يمكن أن يفيد نفسه ولا غيره وجودا وكيف يفيد الوجود من هو فاقد الوجود وأن يكون حيا قادرا ومريدا عالما سميعا بصيرا متكلما وأن يكون واحدا في ذاته وصفاته وأفعاله وأن يكون مخالفا لكل ماعداه في ذاته وصفاته وشؤنه فلا يشبه شيئا ولا يشبهه شئ سبحانه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ويلزم أن لا يتأثر أو ينفعل بشئ فلا يحكم أو يفعل لغرض يدعوه ويحمله على الحكم أو الفعل بمعنى انه يتأثر وينفعل لذلك الغرض فيحكم أو يفعل وهذا لا ينافي انه انما يحكم أو يفعل لحكمة علم ترتبها على حكمته أو فعله تكون بحسب ما يظهر لنا علة الحكم أو الفعل باعثة عليه ولذلك كان القياس في الاحكام الشرعية أحد الادلة الاربعة التي عليها مدار أخذ تلك الاحكام فانه لولا علم المجتهد علة الحكم في المنطوق وان الشارع أناطه بها ما أمكن أن يلحق به المسكوت في حكمه عند العلم بوجود تلك العلة فيه وعلى هذا الذي ذكرناه يكون الخلف بين من قال ان أحكامه وأفعاله تعالى لا تعلل بالاغراض وبين من قال انها تعلل بها لفظيا ويحمل قول الفريق الاول على انها لا تعلل بالاغراض التي توجب أثرا وانفعالا في الفاعل بحمله على الفعل وهذا شئ لا ينكره الفريق الثاني لانه يستحيل عليه تعالى أن يتأثر أو ينفعل بشئ فلا يتأثر ولا ينفعل بالاغراض ولا يفعل ولا يحكم بناء على ذلك اتفاقا ويحمل قول الفريق الثاني على معنى انه تعالى انما يحكم أو يفعل لحكمة علم انها تترتب على حكمه أو فعله والا لكان الحكم أو الفعل عبثا ويلزم أيضا من كونه غنيا عن كل ماسواه مفتقرا اليه كل ماعداه أن يكون فاعلا مختارا بالمعنى الاخص فلا يجب عليه أوله فعل شئ من الممكنات أو تركه قال الناظم رحمه الله تعالى

(دعوى الصلاح واجب والاصلح * باطلة عند الذين أصلحوا)

أراد بيان أن القول بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى قول باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل وبيان ذلك ان معتزلة بغداد ذهبوا الى وجوب الصلاح والاصلح في الدين والدنيا ومعتزلة البصرة ذهبوا الى وجوب ذلك في الدين فقط وأراد الفريق الاول الصلاح والاصلح في الحكمة والتدبير وأراد الفريق الثاني الانفع والذي يؤخذ من الدواني على العقائد العضدية ان مراد الفريق الاول بالحكمة والتدبير بالنظر الى العبد لا الحكمة والتدبير بالنظر لعلم الله تعالى بدليل ما أورده عليهم مما لا يرد عليهم الا اذا كان مرادهم ماذكرناه وناقشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخيالي ظاهره أن المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى وأما الفريق الثاني فصريح كلام الخيالي انهم اعتبروا في الانفع للعبد جانب علم الله تعالى فاوجبوا ما علم الله نفعه للعبد فلزمهم ما لزمهم من أن الكافر الفقير المبتلى بالآلام

والاسقام

والاسقام الانفع له والاصلح بحاله أن لا تخلق أصلا أو يموت طفلا أو يسلب عنه عقله مع انه سبحانه لم يفعل
بهشيأ من ذلك بل خلقه وأبقاه عاقلا حتى فعل باختياره ما يوجب خلوده فى النار وأن يكون ابقاء ابليس طول
زمانه واقداره على اضلال العباد أنفع له وأصلح مع ان ذلك يوجب مزيد عذابه وان من علم الله منه الكفر على
تقدير تكليفه يجب تفويضه للثواب فلزم ترك هذا الواجب فيمن مات صغيرا وجميع ما تقدم يلزم الفريق
الاول أيضا بناء على ما يؤخذ من الدوانى أما على ما نقله عبد الحكيم عن الخيالى فلا يلزمهم شئ مما ذكر
بل يلزمهم انهم ان جوزوا تركه مع كونه مخلا بالحكمة والتدبير فلا معنى للوجوب عليه تعالى مع جواز
الترك بل يكون الوجوب مجرد لفظ على ان الترك حينئذ يكون سفها لاخلاله بالحكمة والتدبير فكيف يكون
جائزا وان لم يجوزوا تركه فقد يرجع عن القول باختياره تعالى بالمعنى الاخص والتزام لمذهب الفلاسفة
القائلين بالايجاب والاختيار بالمعنى الاعم وان كان هناك فرق بين المذهبين من وجه آخر وهو ان مراد
المعتزلة بالاصلح الواجب عليه تعالى الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل ومراد الفلاسفة
عكس ذلك فى نظام العالم هذا ما قالوا وأقول قال فى المواقف وشرحها أجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل
القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه أصلا ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
القبيح وترك الواجب وأما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله اه والواجب
ان كان بمعنى ما يتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والحرام ما يتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى
الآجل كان كل منهما وصفا خاصا بافعال العباد فاذا أريد ما يشمل أفعال الله تعالى أيضا اقتصر على ما يتعلق
به المدح فى الواجب وما يتعلق به الذم فى الحرام وترك كل من الثواب والعقاب فى الآجل كما صرح بذلك
أيضا شرح المواقف ومسألة الصلاح والاصلح مبنية على قاعدة الحسن والقبح فى الافعال فالاشاعرة
بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى وعدم حرمة تركه على قاعدتهم وهى ان حسن
الافعال ووجوبها عبارة عن أمر الشارع بها والتكليف بالاتيان بها امتثالا للامر وان قبحها وحرمتها
عبارة عن النهى عنها وطلب الكف عن فعلها ولا يتصور شئ من الحسن والوجوب والقبح والحرمة بذلك
المعنى فى أفعاله تعالى لانه سبحانه انما يفعل بايجاد وتأثير الاكبار نسبيا فلا تقوم به أفعاله ولا يتصف
بها فلا يسأل عما يفعل ولا يؤمر بفعل ولا ينهى عن فعل والمعتزلة بنوا قولهم بوجوب فعل الصلاح والاصلح
عليه تعالى وحرمة ترك ذلك على أصلهم من ان الافعال فى ذاتها بقطع النظر عن تعلق الامر والنهى بها
منها ما هو قبيح لا حكمة ولا مصلحة فى فعله بل فيه مفسدة والحكمة والمصلحة فى تركه ومنها ما هو حسن
لا حكمة ولا مصلحة فى تركه بل فيه مفسدة والحكمة والمصلحة فى فعله فانت ترى أن ما بنى عليه الاشاعرة
مذهبهم غير ما بنى عليه المعتزلة مذهبهم وان الاشاعرة لا يستطيعون أن ينكروا حسن الافعال وقبحها
فى ذاتها بقطع النظر عن تعلق الامر والنهى بها والمعتزلة لا يستطيعون أن يقولوا بتعلق الامر والنهى
بافعاله تعالى فكل من الفريقين لا ينكر مبنى مذهب صاحبه ومتى رجعت الى كونه تعالى حكيما باتفاقهما
وانه ان أمر فلا يأمر الا بما هو حسن فى الواقع ونفس الامر وان نهى فلا ينهى الا عما هو قبيح فى الواقع
ونفس الامر وانه ان فعل فلا يفعل الا ما هو حسن فى علمه تعالى وان ترك فلا يترك الا ما هو قبيح فى علمه
علمت أن الخلاف بين الفريقين يكاد أن يكون لفظيا بل هو لفظى لا يستحق طول الجدال بينهما وكثرة
القيل والقال ومما يدل على ما قلنا من ان الخلاف لفظى ما صرحوا به من أن علم الله تعالى بوقوع شئ فى وقته
الذى عينه بارادته تابع للوقوع وحاك له باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع حينئذ فى أن العلم بالوقوع التابع
للارادة يستلزم الوقوع فى الوقت الذى عينته الارادة ولا نزاع لو تعلقت الارادة بوقوعه فى الوقت الآخر

لكان العلم متعلقا بوقوعه فى ذلك الوقت لا فى غيره كما لا نزاع فى ان ارادته تعالى لفعل نفسه فى وقت معين تستلزم وجود ذلك الفعل فى ذلك الوقت ولا نزاع فى أن ما أخبر الله بوقوعه من أفعاله واجب الوقوع لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع أيضا وهو مما لا نزاع فيه كما مر نعم صرحوا كما سبق بان موضع النزاع فى أن ارادته تعالى بعض الافعال وفعله بالاختيار كايجاد المكلفين مثلا هل يستلزم عقلا ارادته تعالى لفعل آخر وايجاده كاللطف والصلاح والاصلح وان المعتزلة ذهبوا الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر الفعل الثانى منه تعالى بعد صدور الفعل الاول منه تعالى اختيارا لزم نقص محال كالسفه والذم وغيرهما وان الاشاعرة والماتريدية ذهبوا الى نفى ذلك الاستلزام لنفى لزوم النقص لان ما قاله المعتزلة لا يتم الا اذا علم ثبوت المصالح فى بعض أفعاله دون بعض لكن ذلك باطل لان جميع أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح لانه تعالى هو الحكيم العليم فلو ترك فعلا وفعل ضده كان ذلك لحكمة فلا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه تعالى فالقول بالوجوب فى بعض الافعال دون بعض قول باطل لكن تحرير محل النزاع على وجه ما ذكر لا يدل على ان الخلاف بين الفريقين حقيقى بل بالعكس فان مبنى كلام المعتزلة على ان الافعال فى ذاتها بقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم ثبوت المصالح فى بعضها دون بعض وهذا لا ينافى ما يقوله الاشاعرة والماتريدية من ان جميع أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح فلا يفعل الا ما علم فيه المصلحة والحكمة وان خفى ذلك علينا ومبنى كلام الاشاعرة والماتريدية على ان أفعاله تعالى لا يمكن أن يكون بعضها مصلحة دون بعض لان جميع أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح وهذا لا ينافى ما يقوله المعتزلة من ان الافعال فى ذاتها بقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم الله تعالى فى فعله بعضها المصلحة والحكمة فيفعله و بعضها ليس فيه ذلك فلا يفعله غاية ما فى الامر أن المعتزلة لم يتحاشوا من اطلاق الوجوب عليه تعالى والاشاعرة والماتريدية راعوا الادب معه تعالى فلم يطلقوا ذلك القول وقالوا ان فعل ما فيه الحكمة والمصلحة واجب له لا واجب عليه فرجع الخلاف الى ان فريق المعتزلة يقولون ان فعل ما فيه المصلحة واجب له وعليه تعالى وفريق أهل السنة يقولون واجب له ولا يقولون واجب عليه لما يترتب على ظاهر هذا اللفظ من الشناعة ألا ترى أن الماتريدية فرقوا بين أفعال الله تعالى و بين أفعال العباد فاثبتوا فى أفعال العباد جهة محسنة وجهة مقبحة قبل ورود الامر والنهى الشرعيين فتكون تلك الجهة كالامارة على حكم الله تعالى لان العباد يمكن أن يصدر منهم الحسن والقبيح ولم يثبتوا فى أفعاله تعالى جهة محسنة وجهة مقبحة لعدم امكان القبح فيها اذ فعل القبيح محال فى حقه تعالى فيكون تركه واجبا له لا واجبا عليه فهم يوافقون الاشاعرة فى انه لا يجب على الله تعالى شئ وانهم لا يثبتون جهة محسنة ومقبحة فى أفعاله تعالى كما أثبت ذلك المعتزلة فيها بناء على ما سبق وبالجملة فجميع الامة الاسلامية مجمعة على انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك حسنا كما تقدم نقله عن المواقف وشرحه غاية ما فى الامر ان المعتزلة فرقوا بين الوجوب عليه تعالى والوجوب عنه والوجوب له تعالى فقالوا ان الوجوب عليه تعالى هو وجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر منه فعل آخر باختياره يوجب ذلك الفعل كوجوب صدور المتولد كحركة الخاتم بعد صدور الفعل المتولد منه اختيارا كحركة الاصبع فهى فى المعنى استلزام فعل اختيارى لفعل آخر على وجه مخصوص وأطلقوا بهذا الاعتبار القول بالوجوب على الله تعالى فكان معنى الوجوب عليه تعالى على كلامهم لزوم صدور الفعل الثانى عنه تعالى بعد صدور الفعل الاول منه اختيارا بحيث لا يمكن ترك الفعل الثانى لاستلزامه محالا آخر من ذم أو سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك وليس ذلك القول قولا بالوجوب عنه حتى يكون رفضا لقاعدة الاختيار بالمعنى الاخص كما ظنه السعد

لان الفعل الثاني هنا مما وجب بعد صدوره موجبه اختيارا وهو الفعل الاول لا مطلقا ولا بشرط الاستعداد التام فهو وجوب بالاختيار وهو محقق الاختيار لا ينافيه وأما الوجوب عنه فهو مخصوص بلزوم الشئ لذات الفاعل الموجب اما مطلقا أو بواسطة الاستعداد التام والمعتزلة لا يقولون بذلك في أفعاله تعالى بل ذلك زعم الفلاسفة على ما اشتهر من الخلاف في ذلك وأما الوجوب له فهو مخصوص بالصفات الكمالية التي يجب اتصافه تعالى بها وهذا الاخير مما أجمع عليه الجميع ومن هذا علمت أن قول المعتزلة بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى هو بمعنى وجوب صدور الفعل الثاني عنه تعالى بعد صدور ما أوجبه اختيارا منه تعالى وهذا بلا شك نظير قول الامام الرازي وهو المختار لكثير من محققي الاشاعرة والماتريدية بلزوم المسببات لاسبابها لزوما عقليا على معنى انه تعالى متى خلق السبب اختيارا استحال عقلا أن لا يخلق المسبب مرتبا على السبب والا لم يكن السبب سببا والفرض انه خلقه سببا وذلك كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدماتها الصحيحة كما اعترف به السعد في بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه السيد الشريف والمعتزلة لا يدعون الا التلازم العقلي بين الفعل الصادر اولا اختيارا وبين الفعل الثاني الذي وجب صدوره بصدور الاول ويبنون دعواهم بما يلزم على ترك الثاني بعد صدور الاول من المحالات المتقدمة ومن هذا الذي أوضحنا تعلم حقيقة الخلاف وانه أوهى من شجرة الخلاف وما وسع دائرته الا الاسترسال مع ظواهر ألفاظ الفريقين وعدم الرجوع الى ما اتفقوا عليه من القواعد الاساسية للدين القويم بل أطلقوا عنان الافهام لكن في ميدان الاوهام ولو تدبر كل من انتصر لفريق ما يقوله الفريق الآخر لزال الشقاق وحل محله الوفاق وا كتفينا شر التفرق وما رمى كل واحد صاحبه بالتزندق ولكن قدر ذلك فكان ولله بما أوضحنا يصبح الكل وهم اخوان والله الموفق وقد قدمنا لك كلاما يتعلق بهذا المبحث فتذكره قال الناظم رحمه الله تعالى

(فهو له اثابة العصاة * كما له التعذيب للهداة)

(لكن ذا في الشرع مستحيل * اذ قوله ليس له تبديل) أراد رحمه الله تعالى أن يقول تفريعا على ما سبق من أنه لا يجب على الله شئ أنه تعالى يجوز عليه أن يثيب العاصي وان مات ولم يتب من معصيته وان يعذب الطائع المهتدي ولو مات موفقا الطاعته وان ذلك بحسب الجواز العقلي فقط يعني أن ذلك ممكن في ذاته عقلا وان كان تعذيب الطائع الموفق طول حياته الى ان مات على ذلك مستحيلا شرعا وخالف في ذلك المعتزلة فقالوا بوجوب اثابة الطائع وتعذيب العاصي عليه تعالى لان فعل الطاعات سبب لاستحقاق الثواب عند الله تعالى وفعل المعاصي سبب لاستحقاق العقاب كما أخبر الله تعالى بذلك في كتابه العزيز ولا يجوز عقلا أن يتخلف المسبب عن السبب فمتى فعل العبد الطاعة مستوفية لشرائط القبول لزم عقلا أن يستحق عليها الثواب والله سبحانه لا يجوز عليه أن يمنع الحق عن مستحقه ومتى فعل المعصية ولم يتب منها حتى مات مصرا عليها لزم عقلا أن يستحق العقاب فيلزم عدلا أن يعاقب وقالوا ولو لم يكن ترتب الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي أمرا لازما عقلا لضاعت حكمة التشريع والامر والنهي ولم يكن فائدة للترغيب والترهيب والتبشير والانذار وأهل السنة قالوا لم يكن بين فعل الطاعات وترتب الثواب عليها وفعل المعاصي وترتب العقاب عليها تلازم عقلي حتى يلزم عقلا من فعل احد الامرين ترتب العقاب او الثواب بل ان فعل الطاعات أمر ممكن واثابة الطائع أو عقابه أمر آخر ممكن وكذا فعل المعاصي وعقاب العاصي أو اثابته كل منهما أمر ممكن وجميع الممكنات يجوز عقلا صدورها منه تعالى وعدم صدورها فجاز عقلا أن يصدر منه اثابة العاصي وعقاب

الطائع لكنه لما وعد الطائعين بالثواب وأخبرنا فى كتابه العزيز وعلى لسان رسوله الكريم أنه لا يخلف الميعاد وجب من هذا الطريق اثابة الطائع بقدر طاعته ولما توعد العصاة بالعذاب الشديد وأخبرنا فى كتابه وعلى لسان رسوله أنه لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وخبره صدق لا يقبل التغيير والتبديل وجب من هذا الطريق أيضا أن يقطع بتعذيب من يموت كافرا وتخليده فى العذاب وبجواز غفران ماعدا الكفر من المعاصى ويكفى فى صدق خبر الوعيد أن يتحقق فى بعض العصاة وهم الذين يموتون كفارا فقط ولا يلزم من جواز غفران ماعدا الكفر عقلا عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم على ذلك فساد لان ذلك انما يلزم لو قلنا ان الغفران لازم لا بد منه ولا قائل بذلك بل غاية ما نقول انه يجوز كما يجوز العقاب كما قال تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان هذا القول يجعل كلا من الثواب والعقاب جائزا على الطائعين والتائبين وهذا هو الذى يجعل العباد يخافون المعاد واذا كان الطائع من ذلك القول لعدم جزمه بقبول طاعته على وجل فكيف بمن عصى الله عز وجل ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واذا تأملت كلام الفريقين بانصاف ورجعت لما فصلناه من قبل لم تجد خلافا بين الفريقين وان الكل متفقون على أنه تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وانه لا يخلف الميعاد ولا يبدل القول لديه فريق فى الجنة وفريق فى السعير قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأوقع الاطفال فى الآلام * ونحوها وليس بالظلام)

ذكر هذا استدلالا على أنه تعالى لا يجب عليه فعل الصلاح والاصلح فانه لو وجب ما أوقع الآلام بهؤلاء الاطفال وأمثالهم من البهائم ونحوها قال الناظم رحمه الله تعالى

(كذا لم يجب عليه أصلا * ارسال رسل بل حباه فضلا)

أراد ان ارسال الرسل جائز فى حقه تعالى وليس بواجب عليه تعالى ولا بمستحيل خلافا لمن قال بوجوب ارسال الرسل عليه تعالى كالمعتزلة أو باستحالته كالسمنية فالمعتزلة قالوا بالوجوب بناء على أصلهم من وجوب فعل اللطف والصلاح والاصلح عليه تعالى قالوا الاشك فى حاجة العباد الى ارسال الرسل وذلك لان كلمة البشر على اختلاف مللهم الا قليلا لا يعبأ بهم قد اتفقت على ان لنفس الانسان بقاء تحيا به بعد مفارقة البدن وانها لا تموت موت فناء انما الموت هو عبارة عن تلك المفارقة فقط مع كونها بعد ذلك باقية فى حياة أبدية وان اختلفوا فى تصوير ذلك البقاء فيما يكون عليه النفس فيه فمن قائل بالتناسخ على الدوام ومن قائل به لكنه ينتهى عند ما يبلغ النفس أعلى مراتب الكمال ومنهم من ذهب الى عودها لى تجردها عن المادة حافظة لما فيه لذتها أو ما به شقوتها بمجرد مفارقتها للبدن ومنهم من قال تعلقها باجسام نورانية ألطف من الاجسام المشاهدة لنا ومع اتفاق الكل على حياة النفوس بحياة أخرى بعد هذه الحياة قد اتفقت كلمة المليين على اعتقاد أن النفس فى هذه الحياة الاخرى تتمتع بنعيم مقيم أو تشقى بعذاب اليم وان السعادة والشقاء فى تلك الحياة الباقية معقودان باعمال المرء فى حياته الفانية سواء كانت تلك الاعمال قلبية كالاعتقادات والنيات والارادات أو بدنية كانواع العبادات والمعاملات وغير ذلك ولما كانت عقول البشر قاصرة عن معرفة ما يوجب السعادة أو الشقاوة من الاعتقادات والاعمال كان كل الناس فى حاجة الى من يدعوهم الى الحق ويرشدهم الى طريق السعادة ليسلكوها ويبين لهم طريق الشقاوة ليحذروها ويعلمهم الامور التى تعجز عقولهم عن الاستقلال بادراكها ويقرر لهم الحجج القاطعة لدالة على صدقه فيما يقوله دلالة ساطعة ويزيل عنهم الشبه الباطلة فكان الخلق بذلك فى حاجة شديدة الى ارسال الرسل وكان ارسالهم من اللطف بالخلق وفيه صلاحهم وهو الاصلح لهم فوجب ذلك على الله تعالى غاية الامر أن أفراد نوع الانسان بل سائر الاكوان لما كانت فى مبدأ تكونها كالطفل فى مبدأ ولادته ثم ينمو ويزيد كانت أطوار الخلق وأحوالهم مختلفة بحسب اختلاف الازمان

فوجدت حاجة شديدة الى تعدد الرسل بحسب ما تقتضي به تلك الحاجة ولذلك لما كمل نوع الانسان وبلغ أشده جاءت شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم عامة كافية كافلة لبيان جميع ما يحتاج اليه البشر على الوجه الاتم الاكمل اجمالا تارة وتفصيلا تارة أخرى فكانت هذه الشريعة بما اشتملت عليه من القواعد القويمة ملائمة لحالة جميع أفراد نوع الانسان في سائر الاعصار والازمان على اختلاف شؤنهم وأطوارهم كما يفصح عن ذلك قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق حاجة للخلق الى بعثة رسول آخر بعد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين وقالت البراهمة والسمنية ان بعثة الرسل مستحيلة لان العقل كاف في معرفة طرق السعادة والشقاوة فهو مغن عن ارسال الرسل فيكون ارسالهم عبثا بلا فائدة والعبث على الله محال وقد علمت بطلانه مما سبق وقال أهل السنة ان ارسال الرسل ممكن من الممكنات والله تعالى فاعل مختار لا يجب عليه تعالى فعل شئ منها أو تركه على ما سبق بيانه ولانه كان من الجائز عقلا أن يودع الله في غرائز عقول البشر معرفة كل ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم وما يوجب السعادة والشقاوة فلا يحتاجون بعد ذلك الى ارسال الرسل لكن اذا تأملت حقيقة نوع الانسان وسبرت أفرادها ورجعت الى ما يعلمه كل فرد منها في نفسه وسائر بني نوعه من الاختلاف في مراتب الاستعداد والتفاوت في العقول والافهام وان كل فرد من الافراد لم يكن بطبعه مستعدا لكل حال وانه جبل على أن يترقى في أفكاره من حال الى حال وان يعتمد في أفكاره وجميع شؤنه وأطواره على البحث والاستدلال لانه حيوان ناطق أي متفكر بالقوة تعلم أنه لو اودع الله تعالى في غريزة هذا النوع معرفة كل ما يحتاج اليه والهمه حاجاته على وجه ما ذكر حتى كان العقل كافيا لم يكن هذا النوع الذي أودع الله في غريزته ما ذكر هو نوع الانسان الذي الكلام فيه بل يكون نوعا آخر كالنحل والنمل والملائكة فالقول بانه كان من الجائز عقلا الخ ان كان المراد به مجرد الجواز العقلي في ذاته فهو مسلم لكنه لا ينافي حاجة نوع الانسان بعد خلقه حيوانا ناطقا وعدم ايداع شئ مما ذكر في غريزته الى ارسال الرسل وان كان المراد به الجواز الوقوعي فغير مسلم لانه لو وقع ذلك لاقتضى أن نوع الانسان ليس هو نوع الانسان وسلب الشئ من نفسه محال فثبت بذلك حاجة البشر الى ارسال الرسل على أن المعلوم بداهة للعقل أن العقل اذا خلي ونفسه قد يغفل عن أكثر الاحوال المناسبة له في معاشه ومعاده فكيف لا يغفل عن دقائق الشرائع والسمعيات التي لا يمكن أن تؤخذ الا من الصادق المعصوم ولذلك كان الحق اتفاق الجميع على وجود تلك الحاجة وقد نطق القرآن بها فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل لكن وجود الحاجة على وجه ما ذكر لا يقتضي وجوب الارسال عليه سبحانه وتعالى وبعد هذا كله فقد علمت حقيقة الحال مما قدمناه لك من المقال وانه لا خلاف بينهم ولا جدال قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويوجب افتقار ما سواه * له حدوث كل ما عداه)

(وقدرة علما وحدانيه * ارادة حياته السنيه)

(وموجب لعدم التأثير * أصلا لامر ما من الامور)

(فالقول بالطبع له بطلان * فاحذره لا تمسك النيران)

(ولا تقل بانه بقوة * أوجدها الله تكن بحسرة)

(كذا اعتقاد عدم التخلف * اذ ذاك قد يجر نحو التلف)

اراد انه يلزم من افتقار ما عداه اليه سبحانه ان يكون كل ما سواه من الموجودات حادثا ومن لوازم ذلك أن يكون قادرا عالما واحدا مريدا حيا وان يكون سبحانه مؤثرا في كل أثر من الآثار ولا مؤثر في شئ منها سواه

ويتفرع على ذلك بطلان القول بتأثير الطبيعة في شيء والقول بان شيئا يؤثر بقوة أودعها الله فيه في شيء والقول بان شيئا يكون سببا عقليا لشيء بحيث لا يجوز ان يتخلف المسبب عن ذلك السبب فلا تأثير للامور العادية في الامور التي اقترنت بها فلا تأثير للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات الزرع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ولا للسكين في القطع ولا لشيء في دفع حر او برد او جلبهما او غير ذلك لا بالطبع ولا بقوة اوجدها الله فيها بل التأثير في ذلك كله لله وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الاشياء وقصد الناظم بذلك الرد على من قال ان الاسباب تؤثر بطبعها في المسببات ومعنى التأثير بالطبع ان السبب بطبيعته وحقيقته يؤثر في المسبب وقد نسب ذلك الى الفلاسفة وهو مبني على ظاهر كلامهم في بعض المواضع لكن تحقيق مذهبهم انه تعالى هو الفاعل للحوادث كلها وانه لا مؤثر سواه كما صرح بذلك ابن سينا في الشفا وصرح به الطوسي ايضا في شرح الاشارات حيث قال شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل وان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدا الاول لا غير اهـ وقصد الناظم أيضا الرد على من قال بتأثير العلة أي بان يقول ان بعض الاشياء علة في وجود شيء مؤثرة فيه من غير ان يكون معه فيه اختيار والفرق بين تأثير الطبع وتأثير العلة وان اشتركا في عدم الاختيار ان التأثير بالطبع يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع كالاحراق بالنسبة للنار فانه يتوقف على مماسة النار للشيء المحرق وعلى انتفاء المانع من الاحراق كالبلل واما التأثير بالعلة فلانه لا يكون الا بعد استجماع جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع لا يتوقف على شيء بل كلما وجدت العلة وجد المعلول مقارنا لها كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع ولذا قالوا بلزوم مقارنة المعلول للعلة ولم يقولوا بلزوم مقارنة المطبوع للطبيعة لجواز ان يتخلف لفقد شرط أو وجود مانع وقد نسب القول بتأثير العلة الى الفلاسفة أيضا وقد علمت حقيقة مذهبهم وعلى كل حال اذا وجد من يقول بتأثير الطبع او العلة بدون ان يكون لله تعالى في ذلك الاثر تأثير فهو كافر باجماع الامة ولكن لم يوجد الى الآن ممن يعتد به من العقلاء من يقول بذلك القول واشار بقوله ولا تقل بانه بقوة الخ الى الرد على من قال ان الاسباب تؤثر في المسببات بواسطة قوة أوجدها الله فيها كما ان العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه في افعاله الاختيارية فالنار مثلا تؤثر في الاحراق بقوة أودعها الله فيها والقائل بهذا القول ليس بكافر ولكنه مبتدع فاسق مخالف لما عليه السلف الصالح وانعقد عليه اجماعهم قبل ظهور البدع وانما يكون مبتدعا فاسقا مخالفا للسلف اذا نسب التأثير لتلك القوة التي خلقها الله في السبب ولم يجعل التأثير مباشرة لله تعالى اما اذا قال ان المؤثر والفاعل في المسببات هو الله تعالى بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في الاسباب وجعل التأثير لله وحده وان كان بواسطة تلك القوة بمعنى انه يقول ان بين تلك القوة وبين ما يترتب عليها ملازمة عقلية بحيث لا يجوز التخلف عقلا بل كلما خلق الله السبب خلق المسبب حتما فلا يكون مبتدعا ولا فاسقا ولا مخالفا للسلف وممن قال بذلك القول الامام الغزالي والامام السبكي كما نقله السيوطي فكيف يكون القائل به مبتدعا مختلفا في كفره والحق ان الذي ذهب اليه الغزالي والسبكي هو قول الكل وعليه أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة وان مراد أهل السنة بقولهم يجوز تخلف المسببات عن الاسباب ان الله تعالى ان اراد ذلك التخلف سلب من السبب وصف السببية مثلا اذا أراد الله تعالى ان يتخلف الاحراق عن مماسة النار كما في

قصة ابراهيم عليه السلام سلب منها وصف كونها سببا للاحراق كما يشير الى ذلك قوله تعالى قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فان هذه الآية تصرح بحقيقة ان الله تعالى قد كون النار حينما القى فيها سيدنا ابراهيم عليه السلام تكوينا آخر صارت به بردا وسلاما على ابراهيم وان كانت على حسب ما يظهر للخلق باقية على حالها من شدة الحرارة ومرادمن قال ان القوة مؤثرة او ان قدرة العبد مؤثرة او ان العلة مؤثرة ان كلا مما ذكر له مدخل في التأثير بحيث يتوقف عليه ولا يتحقق بدونه مادام وصف السببية او العلية قد تحقق فيه فانه لو جاز التخلف مع تحقق وصف السببية او العلية للزم ان يكون ما خلقه الله تعالى سببا او علة ليس سببا ولا علة وهو محال وقدرة الله تعالى انما تتعلق بالممكن نعم اذا وجد من يجعل التأثير استقلالا للشيء بطبعه او للعلة بدون ان يجعل لله في ذلك تأثيرا اصلا فهو كافر كما سبق وان وجد من يجعل التأثير حقيقة للقوة التي خلقها الله تعالى في الاشياء كان مبتدعا ولكن الحق انه لا وجود لهذا القائل ممن يعتد به من العقلاء في علماء الامة الاسلامية وان نسبة تلك الاقوال الى بعضهم مبني على ما ظهر من عبارة ذلك البعض بقطع النظر عما اسسه الكل واتفقوا عليه من دليل الوحدانية في الذات والصفات والافعال وان جميع الآثار لا يجوز ان تصدر الا من الواحد القهار فلا تلتفت لغير ما قررنا وان اردت اوسع من هذا فعليك بحواشينا على شرح الخريدة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومعنوية مع المعاني * داخلة في اول وثاني)

اي ان الصفات المعنوية مع صفات المعاني داخلة في الاول وهو استغناؤه تعالى عما عداه وفي الثاني وهو افتقار كل ما سواه اليه على حسب التفصيل الذي فصله قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويلزم استحالة الاضداد * وليس ذا يخفى على النقاد)

ومعنى هذا البيت واضح قال الناظم رحمه الله تعالى

* (ولازم لجملة الرسالة * وجوب ما للرسل كالامانة)

(مثل انتفا الاضداد باسمير * وفعل ما خلا عن التدبير)

اراد ان كلمة الرسالة وهي قولنا محمد رسول الله تضمنت ثبوت الرسالة له صلى الله عليه وسلم وذلك لا يكون الا بعد ظهور المعجزة على يده وهذا يستلزم صدقه في دعواه الرسالة وفي كل ما اخبر به ويستلزم امانته وتبليغه للعباد كل ما امر بتبليغه من الاحكام ويستلزم فطانته فان الرسول لا يكون الا معصوما منزها عن كل ما يخل بوظيفته ومرتبته الشريفة ومتى وجب له ما ذكر من الصفات استحال عليه اضدادها ومتى كان بشرا جاز عليه من الاعراض البشرية كل ما لا يؤدي الى خلل في وظيفته ونقص في مرتبته ومتى وجب صدقه في دعواه وفي كل ما اخبر به وجب الايمان بكل ما علم مجيئه به ومن ذلك ارسال الرسل الذين اخبر عنهم اجمالا وتفصيلا وذلك يستلزم ان يجب لهم تلك الصفات الاربع ويستحيل عليهم اضدادها ويجوز عليهم من الاعراض البشرية ما جاز عليه صلى الله عليه وسلم قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويدخل الايمان بالملائكه * والانبيا والرسل اهل البركه)

(ومثل ذا السائر السمعية * كالكتب والميزان والصحيفة)

(واليوم الآخر جنان نار * قد اوجدا في المذهب المختار)

(والحوض والصراط والحساب * والوزن والبعث بلا ارتياب)

(والنشر ثم الحشر للاجساد * والهول في الموقف للعباد)

(وفتنة القبر لكل ميت * الا من استثنوهم فاستثبت)

(ثم العذاب والنعيم فيه * لا تلتفت لقول ذى تمويه)
(والعرش ثم اللوح والكرسى * وكاتبى اعمال كل حى)
(وخدم وحافظين دوما * معقبات ليلة ويوما)

اراد انه يدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالملائكة فيجب الايمان بان لله ملائكة والملائكة جمع ملك وهو جسم لطيف روحانى نورانى له قدرة على التشكل بالتشكلات الجميلة ويجب الايمان بهم اجمالا فيمن علم منهم اجمالا وتفصيلا فيمن علم منهم تفصيلا بالشخص كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة عليهم السلام ومنكر ونكير ورضوان خازن الجنة ومالك خازن النار او بالنوع كحملة العرش واعوان عزرائيل عليه وعليهم السلام والحفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ البشر ولو صغيرا او كافرا من الجن قال تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله اى له معقبات من امر الله يحفظونه فى جميع جهاته واحواله والكتبة وهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسيا او فعل واعتقاد لا يفارقونه الا فى حالة الجماع والغسل منه والخلاء والمشهور انهما ملكان احدهما الرقيب والثانى العتيد كما فى سورة ق وقيل ان الكتبة هم الحفظة وبالجملة الواجب على المكلف ان يعتقد ان على الانسان كتبة وحفظة على سبيل الاجمال لان هذا هو القدر المعلوم من القرآن والاحاديث ويجب الايمان بعصمة الملائكة لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته الآية اى ان ذلك شأنهم وعادتهم وجبلتهم التى فطروا عليها واما ما صدر منهم فى قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فلم يكن منهم اعتراضا على العلى الكبير وانما كان من قبيل عرض الشبهة على العليم الخبير لازالتها عنهم ونسبة الافساد وسفك الدماء الى آدم عليه السلام لا يعد غيبة كما زعم بل انما كان لبيان منشأ الشبهة على أن الغيبة شرعا لا تتصور فى حق من لم يكن موجودا عند تلك المقالة وأما قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فليس من قبيل تزكية النفس والعجب وانما كان لتتمة تقرير الشبهة التى عرضت واما ابليس فالحق الذى عليه الاكثرون انه لم يكن من الملائكة المعصومين بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه واما ما اشتهر فى الكتب وعلى ألسنة القصاصين من قصة هاروت وماروت فليس بصحيح عند المحققين بل هو كلام باطل قد دسه الملحدون فى الدين ويدخل فى كلمة الرسالة أيضا الايمان بالانبياء والرسل فيجب الايمان بان لله تعالى أنبياء ورسلا من البشر تفصيلا فيما جاء به الدليل تفصيلا وهم المذكورون فى القرآن الكريم وهم محمد وآدم ونوح وادريس وهود وصالح واليسع وذو الكفل والياس ويونس وهو ذو النون أى الحوت وأيوب وابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف ولوط وداود وسليمان وشعيب وموسى وهرون وزكريا ويحيى وعيسى عليهم الصلاة والسلام واجمالا فيما جاء فيه الدليل اجمالا كقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك والاولى والاسلم ترك حصرهم فى عدد معين عملا بالآية المتقدمة ويدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالكتب السماوية المنزلة من قبل الله تعالى على رسله تفصيلا فيما علم من الدليل كذلك وهى الكتب الاربعة القرآن المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والتوراة المنزلة على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام والزبور المنزل على داود عليه السلام واجمالا فيما لم يرد فيه قاطع يدل على تفصيله كصحف شيث وابراهيم وموسى عليهم السلام ويدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالميزان وهو قبل الصراط ما توزن به اعمال العباد ودل عليه القرآن فى آيات متعددة وأحاديث كثيرة بلغ القدر

المشترك منها حد التواتر والحمل على الحقيقة ممكن فيجب الايمان بذلك بلا تأويل لعدم الحاجة الى ذلك
وقيل هو ما يعرف به مقادير أعمال العباد وبالجملة فالذى يجب الايمان به على المكلف هو ما دل عليه
الادلة القطعية وهو ان لله ميزانا نوزن به أعمال العباد يوم القيامة وان كنا لا نعرف حقيقته جوهره ولا
يجب علينا البحث عن ذلك ولا عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض العلم بحقيقته وكيفيته الى العليم الخبير
فان كل ما فى الآخرة هو من عالم الملكوت الخارج عن دائرة عقول البشر واما تأويل الميزان بتمام العدل
كما ذهب اليه المعتزلة فعدول عن ظاهر القرآن والاحاديث بغير حاجة الى ذلك فهو عناد ومكابرة ويدخل
فى كلمة الرسالة أيضا الايمان بالصحيفة وهى ما يكتب فيها الملائكة أعمال المكلفين من قول ولو نفسانيا
ومن اعتقاد وعمل بالجوارح وبالجملة فهى كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقد دل على ذلك أيضا
القرآن فى آيات متعددة والاحاديث الصحيحة والحمل على الحقيقة ممكن فيجب الايمان به بلا تأويل
لعدم الحاجة الى ذلك ونفوض حقيقة ذلك الكتاب وكيفية الكتابة فيه الى الله تعالى ويدخل فيها أيضا
الايمان باليوم الآخر ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم
شقى وسعيد وقد دل على ذلك آيات كثيرة من القرآن وأحاديث كثيرة بلغ القدر المشترك منها مبلغ التواتر
وذلك اليوم هو اليوم الذى لا آخر له فلذلك سمى اليوم الآخر ويدخل فيها أيضا الايمان بالجنة والنار
والجنة لغة البستان والمراد هنا دار الثواب التى أعدها الله تعالى لعباده المؤمنين وقد ورد انها سبع جنات
أعلاها وأفضلها الفردوس وفوقها عرش الرحمن ومنها تتفجر أنهار الجنة فجنة المأوى فجنة الخلد
فجنة النعيم فجنة عدن فدار السلام فدار الجلال والى ذلك ذهب ابن عباس وجماعة وذهب الجمهور
الى أنها أربع فقط بدليل ما فى سورة الرحمن وقيل الجنة واحدة وما تقدم اسماء متعددة لمسمى واحد فان كل
اسم صالح لها والحق أن الذى يجب الايمان به أن هناك دار ثواب أعدها الله تعالى للمؤمنين من عباده
سماها بالجنة فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين
واما أنها واحدة أو أكثر فالاسلم الامساك عنه وتفويض علم ذلك اليه تعالى حيث لم يرد فى ذلك نص قاطع
والنار جسم لطيف محرق يميل الى جهة العلو وهى فى الحقيقة ظواهر تحدث من اتحاد مادة بمادة أخرى مع
الاحتراق والمراد هنا دار العقاب التى أعدها الله تعالى للعصاة من عباده وهى لا تشتعل الا فى أجسام الانس
والجن والحجارة كما قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا والذى
يجب اعتقاده أيضا ان لله تعالى دار عقاب أعدها سبحانه للعصاة من عباده سماها بجهنم لها سبعة أبواب
لكل باب منهم جزء مقسوم وأما أنها سبع طبقات أو أكثر أو أقل فلا يجب الايمان به لعدم ورود النص
القاطع بشئ من ذلك وقد اختلف العلماء فى وجود الجنة والنار قبل اليوم الآخر فقال أهل السنة
انهما موجودتان الآن لقوله تعالى فى الجنة أعدت للمتقين وفى النار أعدت للكافرين ولا يمكن ان يعد
ويهيأ الا ما كان موجودا والحمل على الحقيقة ممكن فلا يجوز التأويل بلا حاجة اليه وقالت المعتزلة
انهما غير موجودتين الآن ولكنهما ستوجدان فى الآخرة وان الجنة التى أمر آدم بسكناها مع زوجه
ثم اهبطا منها كانت بستانا على ربوة من الارض واستدلوا على ذلك بانهما دارا جزاء للطائع والعاصى
فوجودهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه وبانهما لو كانتا موجودتين فاما فى عالم الافلاك أو فى عالم العناصر
أو فى عالم آخر والكل باطل أما الاول والثانى فلانه ورد فى التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات
والارض فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم وجود الخلاء لان الفلك البسيط
كروى فلو وجد عالم آخر فيه الجنة والنار لكان مشتملا كهذا العالم على الافلاك والعناصر ضرورة

أنه اذا وجد عالم لزم أن تكون له جهات مختلفة فيلزم أن تحدد بمحيط فيكون كرة وكذلك هذا العالم كروية أيضا فيلزم أن يكون بينهما فرجة سواء تماسا أو انفصلا لانه لا يمكن التماس بين الكرتين الا بنقطة واحدة وأجاب أهل السنة عن الاول بان نعيم القبر وعذابه كافيان فى تحقق الفائدة من وجودهما الآن على أنه لا يلزم من عدم علمنا بالفائدة عدم وجودها فى علمه تعالى حتى يكون وجودهما عبثا وعن الثانى باختيار أنهما فى عالم آخر وجواز أن العالمين متماسان أو منفصلان وأنه لا مانع أن يكون بينهما فرجة والقول باستحالة وجود الخلاء ممنوع حيث لم يقم دليل صحيح على استحالته وعلى فرض تسليم امتناعه يمكن أن تكون الفرجة مملوأة بجسم آخر وباختيار انهما فى هذا العالم ومتى كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال فان قلت اذا كانت تحت الكرسى كان سقفها الكرسى لا العرش كما هو مقتضى الحديث الذى عولت عليه وان كانت فوق الكرسى كان سقفها العرش ولكن لا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل أعظم بكثير لما ورد عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسى الا كحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على فرض انها فوق السموات السبع وتحت الكرسى يكون عرضها أعظم أيضا بناء على أن قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كروية فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فتكون أعرض منهما قلنا المختار انها فوق الكرسى ولا محذور لان قوله تعالى عرضها كعرض السموات والارض من قبيل الكناية عن زيادة اتساعها جدا بدليل انه لو فرض أن لها عرضا وكان عرضها مساويا لعرض السموات والارض لكان لها طول ويكون طولها أعظم من عرضها لا محالة فتكون أوسع من السموات والارض فالمراد من الآية أنها أوسع منهما وان لم يكن لها ولا لهما طول ولا عرض فى الواقع ونفس الامر اذا كانت هى كرة كما أنهما كرتان ولا يجب فى الكناية امكان المعنى الحقيقى ومع ذلك كله فالحق انه لم يرد نص قطعى صريح فى تعيين مكان الجنة والنار فالاسلم تفويض العلم بمكانهما الى الله تعالى وان كان الاكثرون على أن الجنة فوق السماء السابعة وتحت العرش لقوله تعالى عندها سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين واما الجنة التى اهبط منها آدم وزوجته فقد اختلف العلماء فيها والمشهور أنها دار الثواب للمؤمنين يوم القيامة لانها المتبادرة عند الاطلاق وفى ظواهر الاحاديث ما يدل على ذلك منها ما فى الصحيح من محاجة آدم موسى عليهما السلام فهى اذا فى السماء حيث شاء الله تعالى منها وذهب المعتزلة وابو مسلم الاصبهانى وأناس الى انها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانا لآدم وكانت بستانا فى الارض بين فارس وكرمان وقيل بارض عدن وقيل بفلسطين كورة بالشام وعلى كل حال ليست جنة آدم عليه السلام هى دار الثواب فى الآخرة وحملوا الهبوط فى قوله تعالى اهبطوا على الانتقال من مكان الى مكان كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا او الهبوط على ظاهره ويجوز انها كانت فى مكان مرتفع واستدلوا على ذلك بانه لا نزاع فى انه تعالى خلق آدم فى الارض ليكون خليفة فيها ولم يذكر فى قصته انه تعالى نقله الى السماء ولو كان الله تعالى نقله الى السماء وأدخله جنة الخلد لكان ذلك أولى بالذكر صريحا فى قصته فى القرآن مما ذكر فيها لانه أقوى فى الدلالة على زيادة الشرف وعظم المنة وأما قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فلا يقتضى الا أنه أمر بسكنى الجنة وكون المراد بها جنة الثواب حتى يكون الامر بسكناها مستلزما للنقل الى مكان جنة الخلد هو محل النزاع وبانه تعالى قال فى شأن جنة الخلد وأهلها لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما ولا لغو فيها ولا تأثيم وما هم منها بمخرجين وقد لغا ابليس فى جنة آدم وغش

وكذب وحلف بالله كاذبا كما هو صريح القرآن وقد أخرج منها آدم وحواء بعد ادخالهما فيها على وجه السكنى لا كادخال النبي عليه الصلاة والسلام فيها ليلة المعراج ودعوى أن عدم الاخراج من الجنة بعد الادخال فيها على السكنى خاص بيوم الجزاء لم يقم عليها دليل وبان جنة الخلد دار النعيم والرحمة بنص القرآن فلا تكون دار تكليف والزام بما فيه كلفة ومشقة وقد كلف فيها آدم وزوجته فيها أمرا أن لا يأكلا من الشجرة على أن جنة الخلد هي دار الجزاء على العمل الصالح وهو صريح الآية القرآنية والاحاديث النبوية فلا يدخلها أحد من البشر على وجه السكنى لا للجزاء على عمله الصالح وذلك إنما يكون يوم الجزاء فلا يكون قبله وبان ابليس كان من الكافرين بنص القرآن وأنتم تقولون قد دخلها للوسوسة والاضلال ولو كانت دار الخلد ما دخلها ولا يكاد يدخلها بحال لانها بنص القرآن اعدت للمتقين فلا يدخلها سواهم من الكافرين وتخصيص ذلك بيوم الجزاء لا دليل عليه ومخالف لاطلاق القرآن كما ان دعوى دخول ابليس بها مستترا على ما فيها من الشناعة لا تفيد فان دخوله فيها مع كونه كافرا ممنوع مطلقا وجنة الخلد دار تطهير من دنس المعاصي فكيف يقع العصيان من آدم عليه السلام وبان المنقول في بعض الآثار ان أول حمل لحواء عليها السلام كان في تلك الجنة ولم يرد في الشرع ان طعام جنة الخلد اللطيف يتولد منه نطفة هذا الجسد الكثيف والتزام الجواب عن كل هذه الادلة لا يخلو عن تكلف والتزام ما لا يلزم كما أشرنا اليه في أثناء ذكر الادلة وما جاء في خبر محاجة آدم موسى عليهما السلام يمكن حمله على جنة الارض على أن هذا الخبر آحاد ظني الثبوت ظني الدلالة فلا يفيد القطع والقول بان حمل جنة آدم على غير جنة الخلد يجري مجرى الملاعبة بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين قول غير مسلم عند المحققين ولذلك قال بعض المحققين ان الادلة في هذه المسألة متعارضة وكل من الامرين ممكن عقلا وشرعا فالاحوط والاسلم هو الكف عن تعيينها والقطع في ذلك بشيء والى ذلك مال صاحب التأويلات وقد ذهب بعض الصوفية الى أن جنة آدم كانت في الارض عند جبل الياقوت تحت خط الاستواء ويسمونها جنة البرزخ ولعل قول هذا الصوفي مأخوذ من كلام أهل الكتاب فانهم يزعمون أن نهر النيل من الجنة ويريدون بالجنة مبدؤه الاعلى والله أعلم * ومما يجب الايمان به أيضا الحوض أي حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد فيه أحاديث كثيرة بلغ القدر المشترك من مجموعها حد التواتر منها ما في الصحيحين حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا والصحيح أن لكل نبي حوضا فليس من خصوصيات نبينا عليه الصلاة والسلام وانه يكون قبل الميزان وهل هو حوض واحد أو حوضان والثاني بعد الصراط قولان وقيل ان الذي بعد الصراط هو الكوثر وهو نهر في الجنة لا حوض وانما الحوض قبل الصراط وهو جسم مخصوص يصب فيه ميزابان من ماء الكوثر ترده أمته عليه الصلاة والسلام من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا ويكون الشرب في الجنة انما هو على سبيل التلذذ لا العطش ويطرد من بدل وغير في دين الله تعالى اما بالارتداد عن الايمان والعياذ بالله تعالى واما بان يحدث في دين الله ما هو بدعة سيئة كاهل البدع على اختلاف أنواعهم وكاهل الكبائر المتجاهرين بها المعلنين لها كشربة الخمر والزناة والمرابين وكالظلمة الجائرين في أحكامهم وأنكر المعتزلة وجود الحوض بهذا المعنى وقالوا ان الحوض عبارة عن نوع من الرضا والرضوان يتفضل به الله تعالى على من يشاء من عباده والحق وجوب اعتقاد أن لنبينا صلى الله عليه وسلم حوضا مورودا على القدر الذي اتفقت عليه جميع الاحاديث ونفوض حقيقته الى الله تعالى ومما يجب الايمان به أيضا الصراط وهو لغة الطريق الواضح وشرعا جسر ممدود على متن جهنم بين الموقف والجنة يرده جميع الخلق من المؤمنين

والكافرين للمرور عليه الى الجنة ولذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها الآية على ورود الصراط المضروب على متن جهنم للمرور عليه وهو أدق من الشعرة وأحد من السيف وأنكر الامام القرافى تبعا للشيخ العز كونه أدق من الشعرة وأحد من السيف بل هو متسع وعلى كل من القولين المارون عليه يختلفون فمن سالم بعمله ناج من الوقوع فى النار وهؤلاء أيضا يتفاوتون فى سرعة المرور وبطئه على قدر تفاوتهم فى الاعمال الصالحة والاخلاص فيها واعراضهم عن المعاصى ومنهم غير سالم من الوقوع فيها بل يسقط فى نار جهنم وهؤلاء أيضا يتفاوتون بقدر الجرائم فمنهم من يخلد فى النار ولا يخرج منها أصلا وهم الذين ماتوا على الكفر والعياذ بالله تعالى ومنهم من يخرج منها بعد مدة على حسب ما شاء الله تعالى وهم عصاة المؤمنين من جميع الامم وهذا الذى فصلناه هو الذى يشير اليه قوله تعالى وان منكم لا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا أى ننجى الذين اتقوا على حسب تفاوت درجاتهم فى التقوى التى أدناها اتقاء الشرك بالله تعالى ونترك الظالمين الذين لم يتقوا اصلا وهم الذين ماتوا على الكفر جثيا وأنكر المعتزلة وجود الصراط بهذا المعنى وقالوا انه بهذا المعنى مستحيل واستدلوا بانه لو كان على هذا الوصف لا يمكن العبور عليه لاحد فايجاده عبث ولو قلنا بامكان المرور عليه ففى وجوده تعذيب الانبياء والصالحين بالمرور عليه وليس عليهم عذاب يوم القيامة وقال أهل السنة ان وجود الصراط من الممكنات العقلية وقد وردت النصوص القواطع به فيجب الايمان به عملا بالنصوص القطعية قال تعالى فاستبقوا الصراط وقال صلى الله عليه وسلم يضرب الصراط بين ظهرانى جهنم فاكون أنا وأمتى أول من يجيزه وغير ذلك كثير وقال ابن القاكهانى هو ممكن الوجود والاخبار الواردة فيه صحيحة اه وكونه أدق من الشعرة وأحد من السيف لا يمنع امكان العبور عليه عقلا غايته أنه مستبعد فى العادة وذلك لا يسوغ تأويل النصوص والانبياء والاتقياء يمرون عليه من غير تعب ولا نصب فمنهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح العاصف الى آخر ما ورد فى ذلك والحق وجوب اعتقاد وجود الصراط عملا بظواهر النصوص مع تفويض علم حقيقته الى الله تعالى وهذا القدر متفق عليه والذى يطمئن اليه القلب ان كان ولا بد من الخوض فى معنى الصراط أنه عبارة عن مثال الشريعة الحقة يكون فى الآخرة يرده كل الامم وتعرض أعمالهم على هذا المثال ولا شك أن الشريعة الحقة بجميع أحكامها وأوامرها ونواهيها وما اشتملت عليه من مكارم الاخلاق جاءت متوسطة بين جانبى الافراط والتفريط وكل من الجانبين باطل والمتمسك به فى النار والمتوسط بينهما حق والمتمسك به فى الجنة فالشريعة الحقة هى الحد الفاصل بين جانبى الافراط والتفريط كالحد الفاصل بين الشمس والظل ولا شك فى انه أدق من الشعرة وأحد من السيف وأنه مضروب على متن جهنم وان الناس يتفاوتون فى التمسك بالشريعة الحقة فمنهم من لم يصدق بها أصلا وماتوا على ذلك وهؤلاء لا قدم لهم على الصراط بل هم من أول الامر ساقطون فى جهنم ماكثون فيها أبدا ومنهم من صدق وآمن بها وهؤلاء يتفاوتون على حسب تفاوت درجاتهم بعد ذلك العمل الصالح والاخلاص ومما يجب الايمان به أيضا الحساب وهو ضبط العدد وأصله الاحاطة يوقف الله عباده فى المحشر على أعمالهم خيرها وشرها قولا وفعلا واعتقادا وذلك بان يكلمهم الله تعالى بكلامه الذى ليس بحرف ولا صوت بان يزيل عنهم الحجاب حتى يفهموا منه ما يريد أن يفهموه أو يكلمهم الله تعالى باصوات وحروف يخلقها فيما يشاء وقد يكون الحساب من الملائكة وقد يكون منه تعالى ومن الملائكة جميعا فى آن واحد وكيفيته مختلفة فمنه اليسير ومنه العسير ومنه السر ومنه الجهر ومنه ما يكون معه الفضل ومنه ما يكون معه العدل وذلك على حسب اختلاف الاعمال وهو عام لكافة الخلق من الانس والجن ويكون بعد أخذ الصحف

لقوله تعالى فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا و ينقلب الى أهله مسرورا الآية وايسر الحساب حساب الله تعالى فقط لعبده سرا حتى لا يعلم بذلك أحد من الانس والجن والملائكة ولا يكون الحساب للمعصومين ولا لمن ورد استثناؤهم فى الاحاديث الصحيحة وهم سبعون ألفا أفضلهم أبو بكر رضى الله عنه وقد نطقت النصوص الكثيرة بالحساب من ذلك الآية السابقة وقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا أنفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك من الآيات والاحاديث والحكمة فيه مع ان الله تعالى عالم بتفاصيل الاعمال ان تظهر على رؤس الاشهاد من أهل العرصات فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم تتميما للمسرة الاولين وحسرة الآخرين ومما يجب الايمان به أيضا البعث والنشر قيل ان النشر هو اخراج الموتى من قبورهم والبعث هو الاحياء والصحيح أن المراد منهما معنى واحد وهو احياء الله الموتى من قبورهم بعد جمع أجزائهم الاصلية بان يجمعها الله بعد تفرقها وهذا مذهب بعض المتكلمين الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة ويدعون بداهة استحالته وان اقامة الدليل للتنبيه وقيل بعد عدمها بالكلية ماعدا عجب الذنب فانه لا يعدم قال الفريق الاول لو أعيد المعدوم فان أعيد معه الوقت أيضا لزم أن لا يوجد ذلك الشئ بعد العدم أو قبله فى نفس الامر بل فى مجرد الوهم وهو ظاهر البطلان وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما وقت العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الوجود الثانى مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين فى نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه فى نفس الامر وكان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محالا بداهة كذلك تقدمه على نفسه بالوجود زمانا فان قيل لو أكل انسان مثلا انسانا آخر وصار غذاء له وجزأ من بدنه فاما أن يعاد الاجزاء المأكولة فى بدن كل منهما وهو باطل ضرورة أو فى بدن أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه وأيضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء فى الجنة وتعذيبها فى النار معا وهو باطل ضرورة قلنا البدن المحشور مؤلف من الاجزاء الاصلية ولعل الله يحفظها من أن تكون أجزاء أصلية لبدن آخر وامكان ذلك لا يوجب الوقوع وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الله الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه قال السعد ونحن نقول لعل الله أن يحفظها من التفرق أيضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع والتأليف أيضا بل انما تعاد لى الحياة والصور والهيئات اهـ لكن يأباه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد ولذا استدل بهذه الآية على أن البعث بجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم واستدل الفريق الثانى بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ومبنى الاستدلال بهذه الآية على أمرين الاول حمل الهلاك على العدم الطارئ الثانى حمل هالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان استعمال اسم الفاعل فى المستقبل مجاز باتفاق ائمة اللغة وفى الحال حقيقة باتفاقهم وفى الماضى مختلف فيه كذا فى شرح المقاصد لانه لو حمل الهلاك على الحال لزم هلاك الكل وقت نزول الآية أو على الماضى لزم قبله وليس كذلك فتعين الاستقبال وليس هذا الهلاك بعد الحشر اجماعا فتعين أنه فى المستقبل وقبل البعث والحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققا وأورد عليه أولا بانه يجوز أن يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به لتفرق الاجزاء والقول بان ذلك الخروج لا يمكن أن يكون الا بالاعدام بالكلية لان الشئ بعد تفرق أجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من أعظم المنافع مدفوع بان المراد خروجه عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذ لم يبق صالحا للاكل وان بقى صالحا لمنافع أخر لكن ربما يقال ان الشئ فى الآية شامل للجواهر الفردة من أجزاء الجسم على القول بها وهلاكها لا يكون بالاعدام لامتناع التفريق حيث قالوا

انها أجزاء لا تتجزأ أصلا وكذا يقال فى هلاك الهيولى والصورة على القول بهما لان الهلاك انما يكون بتفريق الاجزاء فى المركبات بانحلال التركيب لا فى البسائط فنقول ان القائلين بالجواهر الفردة جازمون بانها لا توجد منفردة بحال لانها لو وجدت منفردة لكان لها جهات فلا تكون جواهر فردة وكذلك القائلون بالهيولى والصورة يمنعون وجود الهيولى بدون الصورة ووجود الصورة بدون الهيولى لانه لو وجدت احداهما بدون الاخرى لكانت متحيزة بذاتها فتكون جسما لا هيولى ولا صورة واذا كان كذلك فالمراد بالشئ فى الآية ما كان موجودا بالاستقلال وليس ذلك الا الاجرام فلا يشمل الجواهر الفردة ولا الهيولى ولا الصورة وثانيا بانه يجوز حمل الهلاك على الموت كما فى قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد ولا يخفى ان هذا الحمل تخصيص للشئ العام بالحيوان بغير قرينة وثالثا بانه بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز أن يحمل على معنى القابل للهلاك دائما لكونه ممكنا وكل ممكن لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازى تأويل الآية بكونه آيلا للعدم ليس أولى من تأويله بكونه قابلا له يعنى ان كلا من التأويلين مجاز وليس التجوز بعلاقة الاول أولى من التجوز بعلاقة الاستعداد بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثانى ولذا حكم حجة الاسلام بكون المراد هو الثانى قطعا فمآل الآية حينئذ الدلالة على الامكان الذاتى ورابعا بانه لو وقع اعدام كل شئ على العموم لوقع اعدام الجنة والنار وما فيهما فيلزم أن لا يكون أكل الجنة دائما وظلها كذلك مع ان النصوص ناطقة بدوامهما خاصة لما تقدم من استحالة اعادة المعدوم بداهة وبناء على ذلك كله ذهب المحققون الى ان اعادة الاجسام انما هى بجمع الاجزاء المتفرقة كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام فى قوله تعالى أرنى كيف تحيى الموتى الآية وان الاعادة على ما جاءت به الشرائع انما هى باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر كما جزم به السيد قدس سره فى المقصد السادس فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى ومراده باعدام هذا العالم تفريق أجزاء اجرامه وبايجاد العالم الآخر اعادة العالم الاول بجميع أجزائه وتصويره بصورة أخرى وصيغة باقية بعد تفرق أجزائه لا اعدام هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر يغايره بالكلية كيف وقد تبين من الاستكشاف الحديث أن المواد البسيطة لا يمكن أن تتلاشى بالكلية ولا تزيد ولا تنقص فى الطبيعة وانما هى على الدوام فى تحليل وتركيب وان تلاشى الاشياء بحسب ما يظهر لنا لا يدل على تلاشيها فى الواقع ونفس الامر ألا ترى أن السكر يذوب فى الماء فيظهر لنا انه تلاشى ولكن العقل يجزم بانه ما تلاشى وانما افترقت أجزاؤه بحيث يمكن جمعها مرة أخرى كما تحقق ذلك بالعمليات الكيماوية فاعدام العالم ليس الا عبارة عن تحليله وتفريقه بحيث يكون كالسكر فى الماء أو التراب فى الهواء واعادته ليس الا عبارة عن جمع أجزائه مرة أخرى بحيث تجتمع الاجزاء الاصلية لكل جسم وتصاغ بصيغة باقية لا تقبل الفناء وتصور بصورة تناسب العالم الاخروى الذى هو من عالم الملكوت وعالم الارواح والملائكة وهذا هو الذى تؤيده الاحاديث فعض عليه بالنواجذ * ومما يجب اعتقاده حشر الاجساد وهو سوقها الى الموقف بعد بعثهم من قبورهم وذلك لاجماع أهل الملل الثلاث المسلمين والنصارى واليهود ولنصوص القرآن فى مواضع متعددة بحيث لا تقبل التأويل قال تعالى أولم ير الانسان انا خلقناه الآية قال المفسرون نزلت فى أبى بن خلف خاصم النبى صلى الله عليه وسلم وأتاه بعظم قد رم وبلى ففتته بيده وقال يا محمد أترى الله يحيى هذا بعدما رم فقال عليه الصلاة والسلام نعم ويبعثك ويدخلك النار فهذا وأمثاله مما يقطع عرق التأويل بالكلية وانما كان المراد حشر الاجساد لانه المتبادر عند اطلاق أهل الشرع وهو الذى أجمع عليه أهل الملل الثلاث فهو الذى يجب اعتقاده ويكفر من أنكره لانه انكار للنصوص القواطع وأما الروحانى المحض الذى معناه على ما يراه

الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبرى عما ابتليت به من ظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد في الآيات والاحاديث اشارة اليه لكن ليس منصوصا عليه فلا يكفر منكره كيف وهو مبنى على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين أنكروه وقالوا ليست هى الا هيكل محسوس وقال الامام حجة الاسلام ان المعاد الروحانى دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينفه فقامت بهما جامعا بين العقل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحانى كما ان القرآن ناطق بالجسمانى فوجب الايمان بهما كيف واذا رجعنا الى الوجدان نجد أن هناك شعورا عاما بحياة بعد هذه الحياة وذلك الشعور متحقق عند كل انسان لا فرق بين عالم وجاهل وبين وحشى ومستأنس وباد وحاضر وقديم وحادث فلا بد ان هذا الشعور من الالهامات التى اختص بها نوع الانسان كأن العقول قد ألهمت والنفوس قد أشعرت ان هذه الحياة القصيرة الفانية ليست هى منتهى ما للانسان فى الوجود بل كاد أن يطمع فى الغريزة ان الانسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن ثم يكون حيا باقيا فى طور آخر وان لم يدرك كنهه وليس هذا الا الحشر الروحانى المحض الذى هو للروح وحدها وأما حشر الاجساد فهو بالضرورة لا يكون الا مع الارواح ومما يجب الايمان به هول الموقف لجميع العباد وقد دلت عليه آيات القرآن فى عدة سور كالحج وق والواقعة والمرسلات وعم يتساءلون وغيرها ودلت عليه أيضا أحاديث كثيرة فوجب الايمان به ومما يجب الايمان به فتنة القبر وهى سؤال الملكين منكر ونكير وهما ملكان أسودان اما على الحقيقة لما فى السواد من الهيبة والنكر أو ان وصفهما بالسواد كناية عن قبح المنظر أزرقان أى ان أعينهما زرق والمراد بزرقة العين وصفهما بتقليب البصر وتحديد النظر الى المقبور يقال زرقت عينه نحوى اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه وهذان الملكان يأتيان الميت مؤمنا كان أو كافرا أو منافقا بعد تمام الدفن الذى يستقر فيه دائما وعند انصراف الناس يقعدانه ويعيد الله فيه الروح بتمامه وقيل فى نصفه ويسألانه من ربك وما دينك وما تقول فى الرجل الذى بعث فيكم يعنيان محمدا صلى الله عليه وسلم قال الطيبى انما عبرا بهذه العبارة التى ليس فيها تعظيم امتحانا للمسؤول لئلا يتلقن تعليما من عبارة السائل فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام والرجل المبعوث فينا محمد صلى الله عليه وسلم فيقولان له انظر الى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا وأما المنافق أو الكافر فيقول لا أدرى فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضرب بمطراق من حديد فى يد احدهما فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين ويترفقان بالمؤمن وينهران الكافر ويسألان كل أحد بلسانه على الصحيح ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع أو حرق وسحق وذرى فى الهواء فانه لا يبعد أن الله يخلق الحياة فيه لان تعلق الروح بالبدن خصوصا فى عالم الغيب والملكوت لا يتوقف على تركيبه لا عقلا ولا نقلا وقد اختلف العلماء فى اختصاصه بهذه الامة والمتبادر من كيفية السؤال الوارد فى الاحاديث اختصاصه بها حيث جاء انه يسأل عنه صلى الله عليه وسلم وعن دينه فيجيب المؤمن بقوله دينى الاسلام فقد جاء فى الحديث عنه عليه السلام اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك الحديث بطوله وأنكر الجبائى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقال المنكر ما يصدر من الكافر عند لجاجه اذا سئل والنكير تقريع الملائكة له وهو خلاف ظاهر الحديث وتأويل بلا ضرورة واستثنى بعض العلماء من سؤال القبر الانبياء والملائكة والصديقين والمرابطين والشهداء وملازم قراءة سورة تبارك الملك كل ليلة

ومن قرأ في مرض موته سورة الاخلاص ثلاثا ومن مات مبطونا أو في أيام الطاعون ولو لم يطعن والمجنون والابله وجزم السيوطي بعدم سؤال الاطفال ونقل السعد التفتازاني عن السيد أبي شجاع أن الصبيان يسألون وكذا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى هذا ان كان نبينا على ملة نبي آخر فلا مانع أن يسأل عن ربه ودينه ونبيه وان كان ذا ملة مستقلة لم يسأل عن نفسه لان ذلك لا يعقل وانما يسأل عما عدا ذلك وهذا الخلاف مبني على ان السؤال لا يختص بهذه الامة كما لا يخفى ومما يجب الايمان به أيضا عذاب القبر ونعيمه والمراد عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر والتعبير بالقبر جرى على الغالب ومحله الروح والجسد جميعا فانه لا مانع أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة على قدر ما يدرك العبد ألم العذاب أو لذة النعيم وهذا لا يستلزم أن يتحرك أو يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى اذا أكلته السباع أو سحق وذري في الهواء يعذب وان لم نطلع على ذلك وقيل مختص بالروح وقيل يعذب الجسم بدون احياء وهو خلاف العقل وقيل تجمع الآلام في جسده فاذا حشر أحس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة وقيل باحيائه من غير اعادة روح والحق هو الاول لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب فان عطف العذاب يوم القيامة على ما قبله يقتضي أن يكون عرضهم على النار غدوا وعشيا غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقبل يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر وقد نسب للمعتزلة انهم ينكرون عذاب القبر لكن ذكر القاضي عبد الجبار رئيس المعتزلة في كتاب الطبقات تأليفه انه قيل له مذهبكم أداكم الى انكار عذاب القبر وهذا قد أطبقت عليه الامة فقال ان هذا الامر انما أنكره أولا ضرار بن عمرو ولما كان من اصحاب واصل ظنوا ان ذلك مما انكرته المعتزلة وليس الامر كذلك بل المعتزلة رجلان أحدهما يجوز ذلك كما وردت به الاخبار والثاني يقطع بذلك واكثر شيوخنا يقطعون بذلك وانما يذكرون قول جماعة من الجهال انهم يعذبون وهم موتى ودليل العقل يمنع من ذلك وبنحوه ما ذكره العلامة أبو عبد الله المرزباني في طبقاته أيضا وهو مختلف فمنهم من يعذب بالحيات أو بالعقارب ومنهم من يعاقب بالضرب ومنهم من يعاقب بغير ذلك قال الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاثة مقامات في التصديق بمثل هذا أحدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كانوا يؤمنون بنزول جبريل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي أهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي ما لا تشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في منامه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك بالاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل هذا الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات اهـ وعلى هذا النحو يقال في باقي انواع العذاب من العقارب والضرب وغير ذلك ثم ذكر الغزالي بعد

ماتقدم مايدل على ان التصديق بجميع هذه المقامات واجب حيث قال بل هذه الطرق الثلاث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد منها ورب عبد يجتمع عليه اثنان وعبد يجتمع عليه الثلاثة هذا هو الحق فصدق به اه باختصار ثم شنع على من انكر واحدا منها وكذلك نعيم القبر يختلف باختلاف الاعمال الصالحة والاحسان من المحسن المنعم ومما يجب الايمان به ان لله سبحانه عرشا يحمله يوم القيامة فوقهم ثمانية ولوحا محفوظا وكرسيا وسع السموات والارض حسبما دلت على ذلك كله الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وجميعها يدل دلالة قاطعة على ماذكر فنؤمن بذلك ونفوض العلم بكنه كل واحد من هذه الثلاثة وحقيقته الى الله تعالى واما القول بان العرش قبة فوق العالم له أعمدة أربع أو انه كرة تحيط بجميع الاجسام وان اللوح جسم نورانى كتب فيه القلم باذن الله ما كان وما يكون الى يوم القيامة وان الكرسى تحت العرش فوق السماء السابعة بخمسمائة عام فان ذلك كله لم يرد فيه نص قاطع وان جاء تفسير العرش والكرسى واللوح فى بعض الاحاديث الا انها أحاديث آحاد لا تفيد القطع الذى لا بد منه فى باب العقائد ومما يجب الايمان به ان لله ملائكة كراما كاتبين يعلمون كل ما يفعل المكلف وهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسيا وفعل واعتقاد والذى يجب اعتقاده ان لله ملائكة كتبة على الانسان على وجه الاجمال وأما تفصيل ذلك مثل كونهم لا يفارقونه الا حالة الجماع وان لكل انسان ملكين يسمى أحدهما رقيبا والآخر عتيدا وانهما يتعاقبان عند صلاة العصر وصلاة الصبح وانهما الايتغيران ونحو ذلك من التفاصيل فكلها لم يجئ بها نص قاطع * ومما يجب الايمان به القلم ولكن على وجه الاجمال كما دلت عليه آيات القرآن والاحاديث وغير ذلك لم يرد فيه نص قاطع وكذلك يجب الايمان بان لله على الانسان حفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ كل انسان من البشر ولو صغيرا او كافرا لقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وأما ان الكتبة هم الحفظة أو غيرهم وعددهم ومحلهم وغير ذلك من التفاصيل فلم يجئ به نص قاطع قال الناظم رحمه الله تعالى

(وخص النبى بالمزايا * كفتحه شفاعة البرايا)

(وبعد يشفع كل ذى يد * طويلة عند الاله فى غد)

أراد أن النبى المعهود وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد خص دون سائر الخلق بمزايا وفضائل كفتحه وبدئه شفاعة البرايا أى انه صلى الله عليه وسلم أول من يشفع فى فصل القضاء لاراحة جميع الخلق من طول الوقوف وشفقته وهى مختصة به صلى الله عليه وسلم قاله الصاوى فى حواشيه على خريدة الدردير اجماعا وذلك لان الناس فى ذلك الوقت يذهبون الى الرسل من آدم الى عيسى فردا فردا يسألونهم الشفاعة فى الانصراف من ذلك الموقف فكل يبدى حجة الى ان يذهبوا اليه عليه الصلاة والسلام يسألونه الشفاعة فيقول انا لها انا لها فيسجد تحت العرش فيقول الله له ارفع رأسك واشفع تشفع فيرفع رأسه وهذا هو المقام المحمود اه ولعل مراده ان هذه الشفاعة من افراد المقام المحمود فلا ينافى ان من افراده أيضا ما قاله بعض العلماء من ان المقام المحمود هو المشار اليه بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وانه لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان من النار وما قاله بعض آخر من انه غرفة عالية فى الجنة فليس المقام المحمود ينحصر فيما فسره به بعض دون الآخر بل الاولى التعميم وبعد هذه الشفاعة العامة تكون شفاعات منها الشفاعة فى ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووى وهى مختصة به ومنها الشفاعة فيمن يستحق دخول النار ان لا يدخلها قال عياض وليست مختصة به وتردد النووى لانه لم يرد تصريح بذلك والدليل على هذه الشفاعة قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح لكنه آحاد لا يفيد القطع

والمسألة خلافية بيننا وبين المعتزلة فانهم انكروا الشفاعة من احد لاحد من أهل الكبائر مستدلين على ذلك بكثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة والجواب ان هذه الآية وامثالها وان كانت قطعية الثبوت لكنها ليست قطعية الدلالة فانها ان دلت على العموم فى الاشخاص لكن لا تدل على العموم فى الاحوال والاوقات وعلى فرض تسليم فليس العموم مرادا قطعا بل يجب تخصيصها او حملها على الكفار جمعا بين الادلة فان كثيرا من الآيات والاحاديث دال على حصول الشفاعة بعد اذن الله ورضاه قال تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وقال سبحانه وكم من ملك فى السموات الآية ولذلك قال الرازى دلائلهم فى نفى الشفاعة عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى اثباتها خاصة بها لانا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية فى التفسير الكبير اه والذى يظهر ان الشفاعة التى نفاها المعتزلة هى الشفاعة التى تلجئ المشفوع لديه على تخليص المشفوع فيه من العقاب كما تعطيه الآيات التى تدل على نفى الشفاعة والشفاعة التى اثبتها أهل السنة هى الشفاعة التى تكون من الشفيع بعد اذن المشفوع لديه بها كما تعطيه الآيات والاحاديث التى استدل بها أهل السنة فهى شفاعة بحسب الظاهر اظهار الكرامة الشفيع وعلو منزلته عند الله تعالى وهى فى الواقع عفو من الله تعالى عن المشفوع فيه ومنة منه تعالى عليه فلعل الخلاف لفظى ومنها الشفاعة فى اخراج قوم من النار ويشاركه فيها الانبياء والملائكة وصالحو المؤمنين ومنها الشفاعة فى زيادة الدرجات قال الناظم رحمه الله تعالى

(وكالعروج ليلة الاسراء * ورؤية العزيز ذى الآلاء)

(كما هو الختام للنبوة * وانه له عموم الدعوة)

(فشرعه باق مدى الزمان * وناسخ لسائر الاديان)

(نعم يجوز نسخ بعض شرعه * بالبعض فانظر لطف وقع نفعه)

(وان معجزاته لا تحصر * ولكن القرآن منها اجهر)

(اذ هو جامع لكل الكتب * ومخبر بسائر المغيب)

(واعجز البلغ حتى اعترفا * بالعجز آسفا على ما سلفا)

(كما تطهرت له النساء * فليس فيهن أخى بغاء)

(واذن المنافقين اذ رموا * عائشة ساء الذى له طووا)

اراد ان الله تعالى قد خصص نبيه صلى الله عليه وسلم بهذه المزايا وشرح الابيات واضح قال الناظم رحمه الله تعالى

(وخير من تابعه الصحابه * اذ هم نجوم للانام قاده)

(وقد تواترت لنا النقول * بانهم ائمة عدول)

(فان يكن تشاجر قد صحا * فلا تخض كيلا تصيب قدحا)

أراد ان أفضل اتباع النبى صلى الله عليه وسلم هم أصحابه الذين اجتمعوا به وحملوا عنه شريعته وبلغوها كما وعوها الى الخلق فهم هداة الأمة وقدوتهم وان الكل عدول وان ما وقع بينهم من التشاجر فنشؤه الاجتهاد فالمخطئ كالمصيب مأجور فلا يخل بالعدالة ولا تخض فى تفصيل ذلك التشاجر مخافة أن تصيب قدحا وذم فى واحد منهم كيف وقد ترتب على ذلك التشاجر معرفة الاحكام التى بها يعامل البغاة والخوارج فكان فى ذلك حكمة بالغة قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأوله أحسن التأويل * كوهم الحديث والتنزيل)

(أوفوضاونزها في الموهم * هذا وهم في الفصل في تقدم)

أراد أن الواجب على المكلف أن يؤول ما حصل من التشاجر بين الاصحاب أحسن تأويل وذلك على الوجه الذي قلنا كما أنه يؤول موهم الحديث والتنزيل أو يفوض مع التنزيه وهما طريقتان طريقة السلف الصالح الذين وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه فوصفوه بالاستواء على العرش وباليد والوجه والغضب والرضا والانتقام والفوقية وغير ذلك مما تقدم ومع ذلك نزهوه سبحانه عن صفات الحوادث وفوضوا معاني النصوص التي وردت في ذلك الى الله تعالى وليس معنى تفويض معنى النصوص انهم لم يفهموها بل المراد انهم فهموا معنى الاستواء على العرش ومعنى اليد ومعنى الفوقية وغير ذلك ولكن جهلوا كنه ذلك الاستواء وتلك اليد وذلك الانتقام والغضب وكنه تلك الفوقية وغير ذلك ففوضوا علم ذلك الى الله تعالى ايثارا للطريق الاسلم كما انهم فهموا معنى النصوص الواردة لوصفه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وجهلوا كنه كل من هذه الصفات ففوضوا معرفة ذلك الى الله وحده وطريقة الخلف الذين عينوا محامل صحيحة لتلك النصوص لم يقصدوا بذلك تعيين مراد الله تعالى فان ذلك مما يخفى على جميع البشر الا من أظهره الله على غيبه ممن ارتضى من رسول ولا يمكن للفكر العقلي أن يصل الى ذلك ولكنهم قصدوا بتعيين تلك المحامل الصحيحة ابطال شبه الضالين الملحدين في صفات الله وأسمائه وارشاد القاصرين فحملوا اليد على القدرة والوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء والفوقية على علو المكان وأنت اذا حققت النظر تجد ان الخلف لا بد لهم بعد هذا التأويل من تفويض معرفة الكنه الى الله تعالى فانهم حين ماحملوا اليد على القدرة لا يمكنهم أن يصلوا الى علم كنه القدرة الازلية وحقيقتها وبعد حمل الوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء لا يمكنهم أن يصلوا الى معرفة حقيقة الذات أو الاستيلاء وكذلك يقال في الفوقية واضرابها فلا يستطيع عاقل أن يجعل الله في قدرته أو ذاته أو استيلائه أو علو مكانته أو ما شاكل ذلك شبيها بالحوادث سبحانه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فلا بد لهم من التأويل في هذا التأويل أيضا فالاولى تركه من أول الامر وأما قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فسواء كان الوقف على لفظ الجلالة أو لم يكن فلا يدل على أن شيأ من كلمات القرآن لا يفهمه أحد من الخلق وحاشا أن يكون شئ في كتاب الله الذي هو تبيان لكل شئ غير بين ومعلوم المعنى وانما معنى الآية والله أعلم هو الذي أنزل عليك الكتاب أي القرآن منه أي بعضه آيات محكمات أي واضحات لا احتمال فيها أصلا هن أم الكتاب وأصله الذي يرد اليه غيره وأخر متشابهات أي محتملات يجب ردها الى المحكمات التي هي الاصل والمرجع فاما الذين في قلوبهم زيغ مرض فيتبعون ما تشابه أي احتمل منه ويحملونه على ما يماثل الحوادث أو يقيسون الغائب الخارج عن طور العقل على الشاهد الداخل في حدود العقل وانما فعلوا ذلك ابتغاء أي طلب الفتنة وابتغاء تأويله أي طلب اخراجه عن ظاهره وحمله على ما ليس بمراد ليظهر والضعفاء العقول أن بعض آيات القرآن يخالف البعض الآخر وما يعلم تأويله الا الله أي وما يعلم حقيقة ما دل عليه المتشابه وكنهه الا الله تعالى وعلى هذا يكون الوقف على لفظ الجلالة يقال وما يعلم تأويله أي معناه المراد الذي قصد افهامه للخلق الا الله والراسخون في العلم يقولون كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا فكيف يمكن أن يقع بينهما اختلاف وتناقض وما يذكر لذلك الا أولوا الالباب فيقولون انه تنزيل من رب العالمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا كما قال ابن عربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة يعني الظاهرية القائلين بالجهة والجسمية انهم تركوا النص الصريح

وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وعملوا بالنصوص المحتملة اهـ والحاصل ان قوله تعالى يد الله فوق أيديهم وأمثاله من المتشابه الا أن اضافة اليد الى الله تعالى تعين أن المراد يد تليق بواجب الوجود الواحد فى ذاته وصفاته فحينئذ ليست يدا كايدى الحوادث وليست عضوا يقتضى التركيب وينافى الواحدانية فى الذات وهذا القدر معلوم للعلماء الراسخين فى العلم باتفاق العلماء فمن حمل التأويل فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على هذا القدر لم يقف على لفظ الجلالة ومن حمل التأويل فى ذلك على حقيقة اليد مثلا وكنهها وذلك مما استأثر الله بعلمه ولا يمكن للبشر الوصول اليه بالفكر العقلى باتفاق العقلاء أيضا وقف على لفظ الجلالة فكل من الوقف على لفظ الجلالة وعدمه جائز والمعنى على الامرين واحد لا يختلف الا بحسب اختلاف المعنى المراد من لفظ التأويل فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وبذلك تعلم ان ما اشتهر فى الكتب من أن السلف فوضوا علم المتشابه الى الله تعالى فرقفوا فى هذه الآية على لفظ الجلالة وان الخلف عينوا المحامل الصحيحة للمتشابه ذهابا الى أن الوقف فى الآية على قوله والراسخون فى العلم ليس على ما ينبغى بل كل من السلف والخلف يجيز الوقف على لفظ الجلالة وعلى الراسخون فى العلم وهم متفقون على أن معنى المتشابه بحسب اللفظ العربى وبقدر ما تصل اليه العقول معلوم لله وللراسخين فى العلم وان ما كان خارجا عن حدود العقل ودلت القرينة على أنه المراد غير معلوم لاحد الا الله وحده على الوجه الذى بينا أولا والله الموفق فجميع الامة على أن الله تعالى منزه عن الحلول فى الامكنة ومنزه عن الجهة على معنى أنه فوق الجرم أو تحته أو يمينه وشماله أو خلفه أو أمامه ولا يقال انه متصل فى ذاته أو فى غيره أو منفصل عن غيره فلا يقال هو منفصل عن العالم أو متصل به على معنى أن يكون بينه وبين العالم نسبة الاتصال أو الانفصال من كل ما كان من صفات الحوادث وأما القائلون بان الله فى جهة فوق فان كان مرادهم أنه يصح أن يوصف بكونه فى جهة فوق لان الشرع ورد بتخصيصها ولذا يتوجه اليها فى الدعاء كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى وينزهون الله عن صفات الحوادث ويفوضون معرفة كنه الفوقية وحقيقتها الى الله تعالى فهذا هو مذهب السلف بعينه واما ان كان مرادهم ان لله جهة فوق على معنى أنه فى مكان فى جهة العلو فذلك صريح ان أرادوا مكانا كامكنة الحوادث وبدعة وضلال ان أرادوا مكانا ليس كامكنة الحوادث وهؤلاء هم المجسمة الذين قالوا انه تعالى جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الاجسام الى أحيازها وهكذا ينفون خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف القائلين بانه جسم حقيقة قال الناظم رحمه الله تعالى

(فالافضل الصديق فالفاروق * يليه عثمان على مسبوق)

(وبعدهم ست تساووا فضلا * فاهل بدر بعد فاحفظ نقلا)

(فاحد فبيعة الرضوان * فالسابقون محرزو الاحسان)

(يليهم بقية الصحابة * وبعد تابعون فى الهداية)

(فتابعوهم بعد يا فطين * فهذه الثلاثة القرون)

يريد ان الافضلية بين الصحابة والتابعين وتابعيهم على هذا الترتيب قال العضد ومعنى الافضلية أى المعنى المراد بها هنا انه أكثر ثوابا عند الله تعالى أى بما كسب من الخير لانه أعلم وأشرف نسبا وما أشبه ذلك اهـ مع زيادة للايضاح أى وأفعل التفضيل موضوع للزيادة فى المصدر ولو بوجه ما ولو باعتبار بعض صفات الفضائل قال الدوانى والذى يقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان بهذا الوجه أعنى من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافى رجحان الاخر فى آحاد الفضائل الاخر اهـ مع حذف

والافضلية بهذا الترتيب مذهب الجمهور ونقل عن الامام مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان أبا بكر أفضل ثم عمر ثم تعارض الظنون فى عثمان على على وعلى على عثمان وعن أبى بكر بن خزيمة تفضيل على على عثمان قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأفضل الخليقة الرسول ＊ يليه فى الفضيلة الخليل)
(ثم الكليم فالمسيح نوح ＊ يلى فباقى الرسل بالترجيح)
(فالانبيا فرسل الملائك ＊ فصالحو الناس ذو والمناسك)
(يليهم بقية الملائكه ＊ هذا هو الصحيح فاتبع سالكه)
(وكل صنف بعضه مفضل ＊ على أخيه فاقف ماقد فصلوا)

أراد أن الفضل بين الرسل من البشر ورسل الملائكة وصالحى المؤمنين وبقية الملائكة على هذا الترتيب وقد علمت أن معنى الافضلية على ماقاله العضد والدوانى أكثرية الثواب لكن قال عبد الحكيم لايخفى ان الثواب باعتبار اللذات الجسمانية غير متحقق فى الملائكة وباللذات الروحانية انما يتم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فمامعنى النزاع فى ان الملائكة أكثر ثوابا أو الانبياء ولعل مرادهم بالثواب هنا القرب والكرامة كما وقع فى عبارة البعض أكثر ثوابا وكرامة من الله تعالى اه والافضلية على هذا الترتيب أيضا مذهب الجمهور وقد نقل عن بعض الاشاعرة ان الملائكة العلوية أفضل من الانبياء وأفاد قوله فصالحو الناس الخ ان صالحى المؤمنين أفضل مماعدا الرسل من الملائكة وقال الشيخ الدردير فى شرحه على خريدته أن الذى يلى الانبياء رسل الملائكة فبقية الملائكة فاصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فالتابعون فتابع التابعين وهماطريقتان ويؤيد الاولى تعليلهم الافضلية بان عبادة الملائكة فطرية ولامزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم أشق وقد قال عليه الصلاة والسلام أفضل العبادات أحزها أى أشقها فان هذا التعليل يدل على أن خواص الصحابة بل خواص البشر أفضل بالمعنى المتقدم ولذلك كان الصحيح أن عامة البشر أفضل بهذا المعنى من عامة الملائكة وهذا لاينافى ماصرحوا به من أن اساءة الادب مع الملك كفر دون آحاد المؤمنين لان ذلك لكون الملك أشرف بسبب كثرة مناسبته للمبدا الاول فى النزاهة وقلة الوسائط ولماذكر نارجح الناظم الطريقة الاولى قال رحمه الله تعالى

(وعصمة أوجب لكل الانبيا ＊ وللملائكة لاللاوليا)
(لهم بدنيا كامل الكرامه ＊ ولو ببرزخ وفى القيامه)

قد تقدم الكلام على عصمة الانبياء والملائكة وأما الاولياء فهو جمع ولى وهو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد حسب الامكان وهو معنى قول القائل هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمخالفات المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وليس بمعصوم بمعنى انه يستحيل وقوع الذنب منه ولكنه محفوظ بحفظ الله فلاتقع منه مخالفة وان جاز وقوعها بخلاف الانبياء والملائكة فان وقوع المعصية منهم محال كماسبق ويجب اعتقاد كرامة الاولياء حال حياتهم فى الدنيا وبعد موتهم ويوم القيامة أيضا ومعنى الكرامة أمر خارق لعادة البشر يخلقه الله كرامالوليه وقد أنكر جواز وقوع الكرامات الاسفراينى من أصحاب الاشعرى وعلى ذلك المعتزلة الا اباالحسين البصرى فانه قال بجواز وقوعها وعليه جمهور الاشاعرة واستدل القائلون بالجواز والوقوع بماجاء فى القرآن من خبر الذى عنده علم من الكتاب الواردة فى قصة بلقيس من احضاره عرشها قبل ارتداد الطرف وقصة مريم عليها السلام وحضور الرزق عندها وقصة أصحاب الكهف وبان ذلك مما أجمعت عليه الامة قبل ظهور المخالفين

واحتج المنكرون بان خلق الخوارق على يد غير الانبياء مما يوقع الشبهة فى معجزاتهم واولوا ماجاء فى الآيات والاحاديث وقد يقال ان المعجزة كما قدمنا أمر خارق لعادة الله تعالى فهى من الممكنات الخارجة عن قوى البشر وقدرهم ولكنها أمر خارق لما جرت به عادة الله وسنته فى تلك الممكنات واما الكرامة فهى أمر خارق لعادة البشر يعنى انها من الممكنات الداخلة تحت قوى البشر وقدرهم لكنها خارج عما جرت به عادتهم فى تلك الممكنات وأيضا المعجزات انما تظهر مقرونة بالتحدى ودعوى الرسالة والتبليغ ولا بد أن يكتنفها قرائن تميزها عما عداها من الخوارق فالقول بان خلق الخوارق على يد غير الانبياء يوقع الشبهة فى المعجزة ليس بصحيح وأما ماقيل من ان الآيات لا دليل فيها على وقوع الكرامة لان مافى قصة آصف ومريم قد يكون بتخصيص من الله تعالى لوقوعه فى عهد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا علم لنا بما اكتنف تلك الوقائع من شؤن الله فى أنبياء ذلك العهد الاقليلا اه فهو من قبيل التشكك فيما لا يقبل الشك فان المدعى وقوع ذلك وقصة آصف ومريم صريحة فى ذلك وجواز أن يكون ذلك بتخصيص من الله الخ مجرد احتمال لا دليل عليه فلا يلتفت اليه ولا دليل على تخصيص الوقوع بعهد الانبياء بل متى جاز أن يوقعه الله فى عهد الانبياء جاز أن يوقعه فى عهد غيرهم كما أن قصة أهل الكهف أيضا دالة على الجواز والوقوع وعد الله لها من آياته فى خلقه وتذكيرنا بها للتعتبر بعظاهر قدرته لا يدل على انها ليست من الكرامات التى خلقها الله على يد اهل الكهف اكراما لهم فان الكرامة هى أيضا من آيات الله فى خلقه وهى فعله يجريها على يد من شاء من عباده ولا شك ان ماوقع لاهل الكهف خارق للعادة وليس على يد نبى وقد قصه الله علينا لنعتبر به كما قص علينا غيره مما وقع للامم السابقة لذلك أيضا والذى يجب اعتقاده هو ان الله أولياء أكرمهم باظهار خوارق العادات على أيديهم على طريق الاجمال واما اعتقاد أن فلانا بعينه ولى وأن الله أظهر الكرامة على يده فلم يقل أحد من العلماء بوجوبه على أحد فيجوز لكل مسلم باجماع الامة أن ينكر صدور أى كرامة كانت من أى شخص كان على التعيين ولا يكون بانكاره هذا مخالفا الشئ من أصول الدين ولا مائلا عن سنة صحيحة ولا منحرفا عن الطريق القويم فانه لم يجئ فى الشرع الا أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ولم يقل أحد بانه جاء فى الشرع زيادة على ذلك وأن فلانا بعينه ولى الله ثم ان اعتقاد الولاية والكرامة فى معنى يرجع الى مايعلمه شخص من آخر ويعتقده فيه ولكن ليس لهذا الشخص المعتقد فى شخص آخر انه ولى بناء على حسن ظنه به وعلى مارآه منه مما اعتقده خارقا للعادة انه يكلف غيره أن يعتقد فى ذلك الشخص مثل ما اعتقده وهذا هو الحق الصريح فلا تلتفت لقوم يتعصبون لمشائخهم فيوجبون اعتقاد ولايتهم على كل انسان وان انكر عليهم منكر شنعوا عليه ورموه بانه ينكر كرامة الاولياء نعوذ بالله من قوم لا يفقهون قال الناظم رحمه الله تعالى

(كما أيدت جميع الرسل * والانبيا بمعجزات الفضل)

يعنى ان ظهور المعجزة على يد مدعى النبوة أو الرسالة برهان قاطع على صدقه فى دعواه فايجاد الله لها على يده تأييد منه تعالى له فى تلك الدعوى فانه متى ظهرت المعجزة وهى ممكن لا يدخل تحت قدرة البشر وقارن ظهورها دعوى النبوة أو الرسالة علم علما ضروريا بان الله تعالى ما اظهرها الا تصديقا لمن ظهرت على يده فى دعواه وهذا العلم وان كان ضروريا لكن قد يقارنه الانكار مكابرة وعنادا وقد تقدم الكلام على المعجزة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم النبوة هى الايحاء * بشرعه عز لمن يشاء)
(كذا مع تبليغ الرسالة * فليس قطعا صفة ذاتية)

يعني ان النبوة اي الانباء بمعنى اعطاء النبوة هو ايحاء الله بشرعه لمن يشاء من عباده فان انضم معه الامر بالتبليغ كان الايحاء رسالة أي ارسالا والكل من الايحاء والوحي لغة يطلق على الاشارة والكتابة والرسالة والالهام والكلام الخفي وكل ما القيته لغيرك يقال وحيت اليه الكلام واوحيت وهو ان يكلمه بكلام يخفيه فاصله كما قال الاصفهاني التفهيم فكل ما فهم به شيء من اشارة والهام أو كتابة أو كلام فهو وحي وقد يطلق الوحي لغة أيضا على التسخير واما الوحي في اصطلاح أهل الشرع فهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه عليهم الصلاة والسلام والوحي بالمعنى اللغوي لا يختص بالانبياء ولا بانه من قبل الله تعالى بل يكون منه تارة ومن غيره تارة أخرى ولكون الكلام هنا فيما يختص بالانبياء قال الناظم رحمه الله تعالى بشرعه والوحي يكون باحد طرق ثلاثة كما نطق به قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية الاول ان يكلمه الله وحيا أي القاء في القلب بان يلقي في قلبه ما يلقيه سواء كان ذلك في اليقظة أو في المنام والالقاء اعم من الالهام فان الايحاء لام موسى كان الهاما والايحاء لابراهيم عليه السلام بذبح ابنه كان في المنام ولم يكن الهاما وايحاء الزبور كان القاء في اليقظة كما روي عن مجاهد وليس بالهام والفرق بين الالهام وغيره أن الالهام لا يستدعي صورة كلام نفساني يلقى في القلب بل قد يكون بالقاء كلام نفساني في القلب وقد يكون بدون ذلك وعلى كل حال لا يكون الالهام بكلام لفظي واما الوحي غير الالهام فيستدعي القاء صورة كلام نفسي في القلب وقد يستدعي كلاما لفظيا أيضا ويكون في المنام كالايحاء لابراهيم بذبح ابنه وفي اليقظة كايحاء الزبور لداود كما سبق الطريق الثاني اسماع الكلام اللفظي من غير ان يبصر السامع من يكلمه كما كان لموسى حين كلمه ربه بالوادي المقدس عند الشجرة كما كان للملائكة الذين كلمهم الله في قضية خلق آدم عليه السلام ونحوهم وهو المراد من قوله تعالى في الآية السابقة أو من وراء حجاب فان ذلك تمثيل له سبحانه بحال الملك المحتجب الذي يكلم بعض خواصه من وراء حجاب يسمع صوته ولا يرى شخصه الطريق الثالث ارسال الملك كالغالب من حال نبينا عليه الصلاة والسلام وهو حال كثير من الانبياء عليهم السلام وهو المراد بقوله تعالى أو يرسل رسولا أي ملكا فيوحي ذلك الملك الى ذلك المرسل اليه وهو الرسول البشري باذن الله تعالى وامره ما يشاء ان يوحي فالطريق الاول وحي بلا واسطة وبدون اسماع كلام لفظي وبالطريق الثاني الوحي بلا واسطة لكن مع اسماع كلام لفظي وبالطريق الثالث بواسطة ارسال الرسول وهو الملك والوحي بالطريق الاول الذي هو القاء في القلب لا يختص بالانبياء عليهم السلام بل قد يكون لغيرهم من خواص عباد الله فان حديث الحق سبحانه لعباده لا يزال مستمرا ابدا غير ان من الناس من يفهم انه حديث من قبل الله تعالى كعمر بن الخطاب حيث وافق الوحي في مواضع ومثل عمر من كان على قدمه من الاولياء ومن الناس من لا يعرف ذلك ويقول ظهر لي كذا وكذا خطر لي كذا كذا ومتى علمت ان من أقسام الوحي ما يلقيه الله في قلوب خواص عباده على جهة الحديث النفسي فلا بد في كون هذا الحديث وحيا ان يحصل لهم منه علم بامر ما لم يكن معلوما قبل الالقاء فان لم يكن كذلك فلا يسمى وحيا ولا حديثا نفسيا فما يجده الناس في نفوسهم من العلوم الضرورية عندهم فهو وان كان علما صحيحا الا انه ليس صادرا عن القاء حديث في النفس بل هو من غرائز البشر فلا يسمى وحيا وكلامنا انما هو في الحديث الذي يلقى في النفس ويسمى وحيا وجعله الله كلاما من قبله يستفيد به العلم من جاء له والفرق بين وحي الهام الانبياء ووحي الهام الاولياء ان وحي الالهام لا ينزل على قلوب الاولياء والخواص الا بطريق الفيض والاستمداد من الارواح العلوية ولا ينزل به عليهم نفس الملائكة لان الملك لا ينزل بوحي على غير الانبياء كما ان وحي الهام الاولياء لا يتنزل تشريعا بامر أو نهي الهي قطعا لان التشريع خاص بالرسل عليهم السلام ولما استقرت شريعتنا وكملت انقطع وحي التشريع ولم يبق الا وحي فهم الشريعة فالمنقطع بعد

بعثة محمد صلى الله عليه وسلم انما هو وحى التشريع لاغير اما وحى التعريف وفهم الكتاب والسنة فهو باق لهذه الامة المحمدية لايزال للخواص هاحتى يكونوا على بصيرة فيما يدعون الناس اليه ولايكون الالهام الافى الخير واما قوله تعالى فالهمها فجورها فمعنى الهامها اياه لتجتنبه كما ان الهامها تقواها لتعمل بها واكمل انواع الالهام ان يلهم العبد اتباع الشرع والنظر فى الكتب الالهية ويقف على حدودها واوامرها ونواهيها حتى يزول عنه صدأ طبيعته البشرية وينتقش فى نفسه الملكية صور العالم على ماهى عليه فيقف على الحقائق والطبائع وما اودع الله فيها من الخواص والاسرار فيزداد ايمانا ويقينا وعلما بحكمة الصانع وتسليما واما حكمة ارسال الرسل وارتباط الوحى بالشرائع وعدم الاكتفاء بالعقول وحاجة الخلق الى الرسل فهى ان الله سبحانه لم يخلق الخلق عبثا ولم يترك الناس سدى وانما خلقهم ليعبدوه وليعرفوه بالوحدانية ويشكروه على نعمة الايجاد وقد اخرجهم من بطون امهاتهم لايعلمون شيئا وجعل لهم السمع والبصر والافئدة فجعل لكل انسان نفسا ادراكة يصدق كل واحد بوجودها ضرورة وان كان لايعلم كنهها وكيفية ادراكها ولذلك ضرب الله لادراكها حقائق الاشياء مثلا لناس هى عليه فاوجد فى كل انسان عينا تدرك المبصرات ليكون ادراك العين للمبصرات مثالا وعرفانا لادراك النفس لحقائق الاشياء حتى يكون الانسان من نفسه على بصيرة فكما ان العين انما تدرك بقوة اودعت فيها يزول بزوالها الادراك او يضعف بضعفها وان بقيت العين فالنفس كذلك انما تدرك حقائق الاشياء بقوة اودعت فيها هى العقل الذى يزول التمييز بزواله او يضعف بضعفه وان بقيت النفس الناطقة وبقى الانسان انسانا وكما انه لابد فى ادراك العين للمبصرات من محاذاة المبصر لها وان لايكون قريبا جدا كحدقتها وما جاورها وان لايكون بعيدا جدا لاتصل اليه اشعتها وان لايكون مما لم يخلق الله فيها استعدادا لادراكه بحيث لوكان الشئ غير محاذ اوكان قريبا جدا او بعيدا جدا لاتصل اليه الاشعة اوكان مما لم يخلق فيها استعداد لابصاره كالهواء فالعين لاتدركه كذلك النفس لاتدرك الاماكن فى هذا العالم عالم الشهادة مادامت فيه ولاتدرك كنه ما كان خارجا عنه فوق طور العقل ولاتدرك كنه نفسها لشدة القرب كالعين لاتبصر نفسها لذلك ولامالم يخلق فيها استعداد ادراكه كحقيقة الخالق وكنه صفاته وكما ان العين قد تخلق من اول الامر خالية عن قوة الابصار كعين الاكمه وقد يعرض لها بعد خلق القوة فيها مايزيل او ينقص تلك القوة كذلك النفس قد توجد من اول الامر فى هذا العالم خالية عن قوة التمييز وتبقى كذلك الى ان تعود الى عالمها الاول عالم النفوس والارواح وقد يعرض لها فى حال تعلقها بعالم الاجسام وبعد قيام قوة العقل بها مايزيل او ينقص ادراكها للحقائق على وجهها كالجنون وارتكاب المعاصى والتعصب والعناد والغرض الفاسد وكما ان العيون متفاوتة فى قواها فبعضها يدرك الجلى والخفى والاخفى وبعضها الجلى فقط اوالجلى والخفى ولايدرك الاخفى وكما ان العين مع قيام قوة الابصار بها لاتبصر الاشياء الااذا اشرق عليها النور الحسى كنور الشمس وخرجت به الاعيان من الظلمات وارتفعت عنها الحجب كذلك النفوس وان كانت قوة العقل قائمة بها لاتدرك حقائق الاشياء على وجهها الااذا اشرق عليها نور التعليم الالهى الذى جاءت به الرسل فى شرائعهم عليهم الصلاة والسلام من لدن العليم الخبير وخرجت به الحقائق من ظلمات الوهم والخفاء الى نور الحق واليقين وكما ان العين يلزم لها ادوية تزيد فى جلائها لازالة امراضها الخفية فيقوى ادراكها وادوية تزيل ماعرض لها من الامراض الظاهرة كذلك النفوس يلزم لها ادوية تحفظها من عروض الامراض النفسانية لها التى تزيل او تنقص ادراكها لحقائق الاشياء وادوية تزيد فى قوة ادراكها حتى تجول فى ملكوت السموات والارض فتزداد معارفها ويفاض عليها

من العلوم والمعارف ما لا يفاض عليها بدون استعمال تلك الأدوية وأدوية تزيل ما عرض لها من تلك
الاعراض وكما أنه لا يقف على أمراض العيون وأنواعها ويقدر على تمييزها وتشخيصها ويعرف الادوية
النافعة لازالة كل مرض والواقية من عروضه والمقوية للابصار وكيفية استعمال الادوية والمواضع
والاوقات التي يلزم أن تستعمل فيها والمقادير التي يلزم أن تؤخذ منها الا الطبيب الحاذق الماهر الواقف
تمام الوقوف على علم الطب العارف بوظائف الاعضاء واتصال بعضها ببعض وبخواص الادوية ومنافعها
ومضارها وما يجب على الانسان من الوسائط التي يلزم اتخاذها للوقاية من الامراض وغير ذلك مما لا ينكره
عاقل ولا يجحده الا مكابر غافل ولهذا كثيرا ما يضع الطبيب الدواء في موضع ينكره عليه من لم يكن عالما
بالطب مثله لكن يجب على العاقل أن يمتثل أوامر الطبيب الحاذق العدل الثقة ويأخذها مسلمة ولا
يناقش فيها بمجرد مقدماته العقلية ولا يخالفه في شيء والا هلك لان ما أدركه بمقدماته العقلية واستحسنه
بعقله انما جاءه استحسانه من عدم اطلاعه على ما اطلع عليه الطبيب ومن استرساله مع عقله كذلك لا يقف
على أمراض النفوس ويقدر على تشخيصها وتمييز أنواعها ويعلم الادوية النافعة لازالة أمراضها والواقية
من عروضها الا من يكون عالما بكنه النفوس وحقائقها وكنه أمراضها وكيفية اتصال النفوس
بالابدان وتعلقها بها وبالادوية اللازمة لها على النحو المذكور وما ذاك الا الله عز وجل فهو وحده العالم
بذلك كله ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فلذلك كله كان الخلق في حاجة شديدة الى من يرشدهم
الى ما يهذبون به نفوسهم ويكسرون به الشهوات البهيمية ويرجعون اليه في معاملاتهم وحفظ دمائهم
وأموالهم وأعراضهم وفصل خصوماتهم التي من لوازم المجتمع الانساني حصولها فجاء الله بشرائعه
على لسان رسله عليهم الصلاة والسلام تعليما وارشادا للخلق وبيانا لامراض النفوس وأدوائها على
الوجه الاتم الاكمل فأمر بأعمال أوجب فعلها أو ندب اليه ونهى عن أعمال أوجب تركها أو ندب
اليه وذلك لان انتظام أمر معاشهم الذي يتوقف عليه سعادتهم الاخروية لا يتم فلا ينتظم الا بان
تكون الابدان سالمة وأفراد النوع دائمة ولا يتم ذلك الا بأسباب تحفظ وجود ذلك وأسباب تمنع
ما يفسده ويهلكه فأما الاسباب التي تحفظ وجود ذلك فكالاكل والشرب فانهما يحفظان سلامة البدن
وبقاءه وكالمناكحة فانها تحفظ بقاء النسل ولذلك خلق الغذاء سببا للحياة وخلق افراد الانسان زوجين
ذكرا وانثى لتكون الانثى محلا للحراثة فلو ترك أمر المأكول والمنكوح مهملا من غير تعريف وبيان
قانون في الاختصاص لتنازع الناس وتقاتلوا وشغلهم ذلك عن سلوك طريق السعادة الاخروية أيضا فلذلك
شرح القرآن المجيد قانون الاختصاص بالاموال في آيات المبايعات والربويات والمداينات والمواريث
والنفقات وقسمة الغنائم والصدقات والمناكحات والعتق ومكاتبة العبد والاسترقاق والسبي وعرفنا
كيفية التخصيص عند ابهام الامر علينا بالتجاحد بان نرجع في البيان الى ما في وسعنا من البينات
والايمان والشهادات وشرح القرآن أيضا قانون الاختصاص بالنساء في آيات النكاح والطلاق والرجعة
والعدة والخلع والصداق والايلاء والظهار واللعان وآيات المحرمات نسبا ورضاعا ومصاهرة وأما
الاسباب التي تدفع الفساد والهلاك فكالغرامات والكفارات والحدود والتعزيرات والديات والقصاص
أما القصاص والديات فلدفع السعي في اهلاك الانفس والاطراف وأما حد السرقة وقطع الطريق فلدفع
الافساد في الارض واستهلاك الاموال التي هي أسباب المعاش وأما حد الزنا والقذف والتعزير الشديد
أو الحد في اللواطة على اختلاف المذاهب فيها فلدفع ما يشوش أمر النسل وحفظ الانساب وما يفسد
طريق التحارث والتناسل والاختصاص بالتوارث وأما جهاد الكفار فلم يكن الغرض منه الانتقام

والتشفي وانما هو لدفع ما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة الحقة اللتين بهما سعادة أفراد النوع في الدارين وأما قتال أهل البغي فلدفع ما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية التي يتولاها حارس المؤمنين وكافل المتقين نائبا في ذلك عن رسول رب العالمين وقد جاء في ذلك النوع آيات كثيرة تحتها سياسات ومصالح وحكم وفوائد يدركها كل من تدبر تلك الآيات وادرك محاسن الشريعة السمحة المبينة لحدود لاحكام الدنيوية ويشتمل هذا القسم على الحلال والحرام وسائر حدود الله فهذه الانواع هي مجامع سور القرآن وآياته وعلى هذا المنوال كانت الشرائع الماضية فان جميع الشرائع متحدة في القدر المشترك منها وان اختلفت في الكيفية والجزئيات على حسب اختلاف الاحوال والاشخاص والازمنة والمصالح فشريعة موسى عليه السلام لاتناسب الا قومه في زمانهم وكذلك شريعة عيسى عليه السلام وشريعتنا هي التي يجب استعمالها على كافة الخلق والعمل بها من لدن بعثته الى يوم القيامة لانها القانون الذي وضعه العلي الحكيم والملك القهار لمداواة أمراض النفوس وتهذيبها وبيان الاسباب الحافظة لسلامة الانسان الكافلة لدوام أفراد نوعه والاسباب المانعة لفساده وهلاكه وجعلها ملائمة لكل الاشخاص والاحوال والمصالح في كل زمان من لدن بعثته صلى الله عليه وسلم الى أن يرث الله الارض ومن عليها والوحي في ذاته من الامور الممكنة عقلا التي يجوز العقل وقوعها ولا يحيله وقد دلت قواطع الآيات والاحاديث على وقوعه فوجب اعتقاد ذلك ومنكره كافر لانكاره ما ثبت بالقواطع وقد تواترت الاخبار من لدن زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا الان جبريل عليه السلام كان ينزل بالقرآن على النبي صلى الله عليه وسلم من غير انكار منكر ولا رد راد بل على ذلك انعقد اجماع الامة ومما يبين لك امكان الوحي وضرورة وقوعه انك تعلم ببداهة العقل أن النفوس الناطقة متفاوتة في قواها العقلية الفطرية وفي معلوماتها الكسبية وتعلم أن وجود ما لا يتناهى في كل من طرفي المبدأ أو المنتهى محال فلا بد حينئذ من أن النفوس الانسانية تنتهي في طرف ضعف القوى الى غاية تكاد النفس فيها لا تقبل معقولا أصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة وتنتهي في طرف قوة القوى الى غاية تدرك فيها النفس جميع معلوماتها ولا يغيب عنها شيء ويكون ذلك بغير واسطة بشرية وهذه النفوس هي النفوس التي تستفيد معلوماتها من الوحي وهي متفاوتة وأعلاها نفوس الانبياء والرسل وأيضا أنت تعلم بالاستقراء التام أن العالم كله ينقسم الى عالم علوي والى عالم سفلي وان شئت قلت الى عالم روحاني وعالم جسماني أو مادي وغير مادي أو نوراني وظلماني عبارات متعددة والمقصود منها واحد ومع كونه كذلك فهو سلسلة واحدة تتصل حلقاتها وان تفاوتت في الحقائق والخواص والمزايا فالعالم الجسماني تجده ينقسم الى أجسام آلية وأجسام غير آلية والاجسام الآلية ينقسم الى حيوان ونبات والحيوان ينقسم الى انسان وغير انسان فاذا سبرت الاجسام الغير الآلية وهي الجمادات واستقريتها وجدت منها ما يكاد أن يكون نباتا في الخواص والمزايا فهذا النوع من الجمادات حلقة تربط بها غير الآلية بالآلية واذا سبرت الاجسام النباتية وجدت منها ما يكاد أن يكون حيوانا غير انسان في الخواص والمزايا فيكون هذا النوع من النبات حلقة تربط الاجسام النباتية بالحيوان واذا سبرت الحيوانات غير الانسان لوجدت منها ما يكاد أن يكون انسانا في الخواص والمزايا فيكون هذا النوع من الحيوانات الغير الانسان حلقة تربط غير الانسان من الحيوانات بالانسان فكذلك لابد أن يوجد في افراد الانسان من يكاد أن يكون ملكا وروحا قدسية نورانية علوية فيكون هذا الصنف من البشر حلقة تربط نوع الانسان بالملائكة والارواح العلوية الطاهرة وبذلك اتصل جميع العالم بعضه ببعض وصار سلسلة

واحدة بواسطة تلك الحلقات والواسطة التي تربط عالم الانسان بعالم الملائكة والارواح هم الذين يوحى اليهم من قبل الله تعالى واعلى هذه الواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام ولك أن تقول بعبارة أخرى ان الاجسام اما آلية أو غير آلية والقسم الاول ارقى وأكمل والاول اما مدرك أو غير مدرك والاول أرقى وأكمل والمدرك اما أن يكون ادراكه بنفس ناطقة وملكة صادقة أولا يكون كذلك والقسم الاول أعلى وأكمل ومن يدرك بنفس ناطقة وملكة صادقة اما أن يكون خارجا في جميع قواه العقلية ومعلوماته الضرورية والنظرية من القوة والاستعداد الى الحصول بالفعل التام واما أن لا يكون كذلك والاول أرقى واسمى ومن يكون خارجا في جميع ماذكر من القوة والاستعداد الى الحصول بالفعل التام اما أن يكون له ذلك بغير واسطة بشرية أو يكون له ذلك بواسطة بشرية والاول أعلى وأكمل وأرقى وأسمى وأفضل وهذا القسم هم موضع الوحي ومكان الرسالة وهم الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام واليهم ينتهي كمال التعليم والتعلم في هذا العالم عالم صور المادية فكان هذا القسم أفضل أجناس هذا العالم ولاشك أن كل فاضل يسود المفضول ويسود عليه فالانبياء والرسل يسودون على من سواهم من أجناس هذا العالم ويسودونهم واليهم ينتهي التشريع ومنهم تستمد الشرائع والقوانين التي بها ينتظم أمر هذا العالم في معاشه ومعاده بواسطة مايفاض عليهم من الارواح العالية وهم الملائكة وأما امكان حضور الملك وظهوره بصورته للانبياء فذلك لان الملائكة أرواح علوية وذوات حقيقية لايلاقيها من الارواح البشرية الا الارواح القدسية منها لما بينهما من المناسبة دون غيرها من الارواح الخبيثة أو الكدرة لعدم المناسبة بينهما وتلك الارواح المقدسة هي أرواح الانبياء والاولياء فاذا خاطب الروح الملكية روحا قدسية انسانية انجذب من ذلك الانسان حسه الباطن وحسه الظاهر الى جانب الملك فحينئذ يتمثل الملك لروح الانسان بما تحتمله قواه البشرية فاذا قوى الاتصال والانجذاب رأى ذلك الانسان ذلك الملك متمثلا في غير صورته وسمع كلامه أصواتا وحروفا كما يسمعه من انسان مثله على انك اذا رجعت الى وجدانك لصادق تجد أن الوحي بمعنى الحديث النفساني هو الكلام الحقيقي وان كلا من العبارات اللفظية والكتابة النقشية والاشارة الحسية دلائل على ذلك الحديث النفسي احتاج البشر اليها لاعلام حديثهم النفسي وافهامه في محاوراتهم ومخاطباتهم فالقصد من العبارة والكتابة والاشارة هو اعلام المخاطب حديث الروح الذي قام بنفس المتكلم واتصال ذلك الحديث الى روح المخاطب ونفسه فاذا كان المتكلم روحا ملكا لاحجاب أصلا بينه وبين روح المخاطب ونفسه أشرق ذلك الروح المتكلم على روح المخاطب اشراق الشمس المضيئة على الماء الصافي فينتقش حديث الروح المتكلم في روح المخاطب ونفسه فيفهم المخاطب ذلك الحديث بدون حاجة الى عبارة لفظية أو كتابة نقشية أو اشارة حسية فاذا قوى الارتباط بين الروحين وقويت المناسبة كارواح الانبياء والرسل مع الملائكة عليهم السلام صار الموحى اليه بباطنه متصلا بالملك اتصالا تاما فيتبعه في ذلك ظاهره وصورته البشرية فيصير الى الملائكة أقرب منه الى البشر حتى يصل الى أن يتمثل له الملك صورة محسوسة فيشاهد الملك في تلك الصورة ويسمع كلامه أصواتا وحروفا فاذا جاء الملك الى انسان بالوحي وانجذب باطن الانسان الى الملك وتبعه ظاهره عرض لقوى هذا الانسان الحسية شبه دهش وغشى ثم يسرى ويذهب ذلك عنه وقد وعى هذا الانسان عن الملك كل ما القى اليه من الوحي ويخلق الله لذلك الانسان علما ضروريا يقطع به أن ذلك الوحي من قبل الله تعالى والله الموفق قال الناظم رحمه الله تعالى

(فامنع للاكتساب بالرياضه * وغيرها فهو من الضلاله)

يريد أن النبوة هبة وفضل من الله ابتداء لاتنال بالكسب والمجاهدة بالرياضة وغيرها ومن تأمل ماقدمنا

من أن الانبياء هم الحلقة التي تربط نوع الانسان بنوع الملائكة وانهم أفراد من نوع الانسان خلقوا كذلك يعلم أن النبوة لا تكون كسبية قطعا ولذلك قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وما نقل عن بعض المعتزلة من أن النبوة كسبية ليس معناه أن العبد يمكن أن يكتسبها بمباشرة أسباب مخصوصة بل معناه أنها وان كانت فضلا وموهبة من الله تعالى ومبناها على الاستعداد الفطرى لكنها تقارن الاسباب الاختيارية من العبد يعني ان الله اذا اختار عبدا لان يكون نبيا ورسولا وخلقه مستعدا لذلك وفقه لاعمال اختيارية يكتسبها باختياره تلائم نبوته ورسالته حتى يكون هذا العبد قبل النبوة والرسالة ظاهرا بمظهر الصدق والامانة وحميد السير والسيرة فيكون ذلك ادعى لقبول قوله وتصديقه عند دعوى النبوة والرسالة وذلك كما كان نبينا صلى الله عليه وسلم قبل البعثة يتعبد بغار حراء حتى جاءه الوحي وبهذا تعلم أنه لا خلاف بين الفريقين وان معنى قول المعتزلة ان النبوة كسبية أنه لا بد أن يتقدمها من أعمال الخير والعبادة أعمال كسبية وان كانت هذه الاعمال لا تفضي اليها ولا تكون سببا في حصولها فهي انما تنال بالفضل منه تعالى اتفاقا قال الناظم رحمه الله تعالى

(وليس في النساء من نبيه * ولا الذي صفاته دنيه)

يريد أنه لم يوجد من النساء نبية ولا من الاشخاص الذين تكون صفاتهم خسيسة أما الذي صفاته خسيسة فلما علمت من أن الارواح العلوية لا يلاقيها من الارواح البشرية الا الارواح القدسية منها لما بينهما من المناسبة دون الارواح الخبيثة أو الكدرة لعدم المناسبة بينهما ومن كانت صفاته دنيئة خسيسة كان روحه كدرة أو خبيثة فلا يمكن أن يلاقي الملك فلا يصلح لان يكون واسطة وحلقة تربط عالم الملك بعالم الانسان وأما النساء فلانهن باصل الفطرة كما دل عليه الاستقراء لا يوجد فيهن من تصلح لان ينتهي اليها كمال التعلم والتعلم حتى تكون أفضل أجناس هذا العالم فتصلح لان تسوسه وتسود عليه وينتهي اليها التشريع ومنها تستمد الشرائع لان كل واحدة منهن خلقت فراشا وحرثا للرجل فهي أقل منه بفطرتها فضلا وعلما وعملا فلا تصلح لان تسوسه وتسود عليه قال تعالى وللرجال عليهن درجة قال الناظم رحمه الله تعالى

(وتوبة الشخص من الذنوب * جميعها فورية الوجوب)

يريد أن التوبة واجبة فورا على العاصي مطلقا سواء كان الذنب صغيرة أو كبيرة قال المازرى اتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة اه وقد نقل ذلك عن الاشعرى وحكى امام الحرمين وتلميذه الانصارى الاجماع عليه وقد اعترضوا على وجوب التوبة فورا من الصغيرة مع ان جميع الصغائر مكفرة بنص الشارع بمجرد عدم الاصرار عليها وباجتناب الكبيرة وأجابوا عن ذلك بان التوبة واجبة في نفسها على الفور ومن أخرها تكرر عصيانه بتكرر الازمنة كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام ولا يلزم من تكفير ذنوب عبد بغير التوبة سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمرا لكن حكاية الاجماع على وجوب خصوص التوبة من الصغيرة غير مسلمة فقد قيل ان الواجب أحد الامرين اما التوبة أو الاتيان بمكفر آخر سواهما مما نص الشارع على انه يكفر الصغيرة وقول اللقاني في جوهرة التوحيد

ثم الذنوب عندنا قسمان * صغيرة كبيرة فالثاني * منه المتاب واجب في الحال

يقتضي أن وجوب التوبة على الفور خاص بالكبيرة دون الصغيرة ويدل لذلك قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فان هذه الآية صريحة في ان اجتناب الكبائر التي منها الاصرار على الصغيرة سبب في تكفير السيئات بمجرده ولا معنى لوجوب التوبة من الذنب بعد تكفيره والحق ان التوبة من الصغيرة عبارة عن عدم الاصرار عليها مع اجتناب الكبائر فالذي قال ان التوبة

من الصغيرة واجبة على الفور أراد من التوبة هذا المعنى ألا ترى أنه لو تاب من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لا تجب عليه التوبة منها مرة أخرى فمتى قلنا بتكفير الصغيرة وسقوطها باجتناب الكبائر التي منها الاصرار عليها أو بمكفر آخر لم يبق الامر بالتوبة بعد ذلك معنى لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هي التي كانت سببا في وجوب التوبة وليس لايجابها والامر بها سبب سواها فمتى سقطت المعصية وكفرت سقط المسبب وهو الايجاب والذي قال لا تجب التوبة على الفور من الصغيرة أراد التوبة التي وجبت على الفور من الكبيرة فالخلف لفظي وأما ما صرح به الشيخ عز الدين من أن من أخر التوبة تكرر عصيانه بتكرر الازمنة فيخالفه ما صرح به شارح الجوهرة من ان التمادي على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة ما لم يعتقد معاودته وصرحت المعتزلة بانها واجبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وساعتين اثمان وهلم جرا فالقول بتكرر العصيان على من أخرها بتكرر الازمنة قول المعتزلة لا قول أهل السنة ويمكن التوفيق بحمل القول بالتكرار على اعتقاد المعاودة وحمل القول بعدم التكرار على عدم اعتقاده فيرتفع الخلاف ويوافق ما صرح به عز الدين ما صرح به شارح الجوهرة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم بها أوحجة مبروره * أو فضل رب نغفر الكبيره)
(أما صغائر فبالطاعات * ان تجتنب كبائر الزلات)
(أو غيرها او العود للقبيح * لا ينقض التوب على الصحيح)
(وتوبة المؤمن هل ظنيه * دلائل القبول أم قطعيه)

أراد رحمه الله أن كلا من التوبة الصحيحة والحج المبرور وهو الذي يكون حال فاعله بعده حال صلاح وطاعة الى أن يموت وفضل الله تعالى يكفر الكبيرة ويكون سببا في غفرانها وعدم المؤاخذة بها وأما الصغائر فتكفر بالطاعات متى اجتنبت كبائر الزلات وهي الموبقات السبع المذكورة في الحديث الصحيح أو متى اجتنبت كبائر الزلات وغيرها أيضا وبيان ذلك ان التوبة من الكبائر متى كانت مستوفية الشروطها من رد المظالم في حقوق العباد الى أربابها أو استرضائهم ان علموا أو التصدق بها ان لم يعلموا تكفر الكبائر وكذا الحج المبرور انما يكفر الكبائر المتعلقة بحقوق العباد اذا كان مع الشرط المذكور على الصحيح وأما فضل الله تعالى فلا يشترط فيه شيء بل متى أراد العفو عن عبد فضلا منه ورحمة غفر له جميع الذنوب ولو من الكبائر المتعلقة بحقوق العباد وأرضى خصومه فان قلت يمكن أن يقال ذلك في التوبة والحج المبرور بالنظر الى مظالم العباد فتكفر بهما ويرضي الله خصوم العبد قلت حينئذ يرجع هذا الى الغفران بالفضل والتوبة أو الحج المبرور والكلام في أن كلا منهما وحده سبب يصح أن يترتب عليه الغفران وأما الصغائر فقد قال الناظم انها تكفر بالطاعات بشرط اجتناب كبائر الزلات أو بشرط اجتنابها واجتناب غيرها من الكبائر أيضا وأقول قال تعالى فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم وقال تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم وقال صلى الله عليه وسلم أتبع السيئة الحسنة تمحها وقد جاء أيضا في بعض الاحاديث الصحيحة غفران الذنب بقيام رمضان احتسابا وفي بعضها بقيام ليلة القدر احتسابا وفي بعضها غفران الخطايا بالوضوء وفي بعضها ان صوم يوم عرفة كفارة سنتين وصوم عاشوراء كفارة سنة ونحو ذلك من الاخبار كثيرة واتفقوا على ان التوبة متى وقعت مستوفية الشروط وقبلت وانها تكفر الذنوب جميعها

كبيرة كانت أو صغيرة وقد اختلفوا فى مواضع الاول صحة التوبة من المعاصى اجمالا من غير تعيين الذنب المتوب عنه ولو لم يشق عليه تعيينه وعدم صحتها فالجمهور على انها تصح وهو الحق لاطلاق النصوص وخالف فى ذلك بعض المالكية فقال انما تصح اجمالا فيما علم اجمالا واما ما علم تفصيلا فلا بد من التوبة منه تفصيلا الموضع الثانى فيما تجب به التوبة على العاصى فقال أهل السنة هى واجبة بالسمع لا بالعقل وقالت المعتزلة بالعقل والسمع جاء مؤيدا له بمعنى ان العقل لو خلى ونفسه لادرك ايجاب الله تعالى التوبة على العاصى بدون ان يتوقف ذلك على ورود الخطاب اللفظى الموضع الثالث فى وجوب قبول التوبة بعد استيفاء شروطها على الله تعالى عن ذلك وعدم وجوبه فقال أهل السنة لا يجب قبولها على الله تعالى وقالت المعتزلة يجب قبولها على الله تعالى عقلا وقال امام الحرمين يجب قبولها سمعا ووعد الكن بدليل ظنى اذ لم يثبت فى ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وقال أبو الحسن الاشعرى بل بدليل قطعى ومحل النزاع بين الاشعرى وغيره فيما عدا توبة الكافر اما هى فالاجماع على انها مقبولة قطعا بالسمع لوجود النص المتواتر بذلك كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف بخلاف ما جاء فى توبة غيره فانه ظاهر فقط كقوله تعالى قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الآية واما حديث التوبة تجب ما قبلها فليس متواترا ولانه اذا قطع بقبول توبة الكافر كان ذلك فتحا لباب الايمان وسوقا اليه واذا لم يقطع بقبول توبة المؤمن كان ذلك سدا لباب العصيان ومنعا منه وهذا وما قبله ذكرهما القاضى حينما قيل له ان الدلائل مع الشيخ أبى الحسن وقال ابن عطية ان جمهور أهل السنة على قول القاضى والدليل على ذلك دعاء كل واحد من التائبين بقبول توبته ولو كان مقطوعا به لما كان للدعاء معنى ولا يخفى ان كل ذلك الذى قاله القاضى وابن عطية لا يعادل الدلائل القرآنية والحديثية التى تدل دلالة قاطعة على وعد الله تعالى عباده التائبين بقبول التوبة منهم وانه لا يخلف وعده فالحق ما قال الاشعرى ودعاء كل احد من التائبين بقبول توبته انما هو لعدم الجزم باستجماعها شروطها أو لعدم وجوب قبولها عقلا ولذلك قال الامام فى شرح البرهان الصحيح عندى القطع بالتكفير ووفق الحليمى بين القولين بان عدم القطع عقلى بمعنى انه لا يجب على الله تعالى عقلا قبولها وبان القطع نقلى بمعنى ان الله لما أخبر عن نفسه سبحانه انه يقبل التوبة عن عباده ولم يجز ان يخلف وعده علمنا أنه سبحانه من فضله لا يرد التوبة الصحيحة وهذا فى الحقيقة ميل من الحليمى الى مذهب الاشعرى وتأويل لمختار امام الحرمين الموضع الرابع اختلف العلماء فى تكفير السيئات بالقربات فنقل ابن عبد البر عن العلماء ان الصغائر هى التى تكفرها القربات دون الكبائر لكن بشرط اجتناب الكبائر كما حكاه ابن عطية عن جمهور أهل السنة واستدلوا على ذلك بما فى الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهما ما اجتنبت الكبائر وحملوا السيئات فى الآيات ما عدا آية الامر بالتوبة والخطايا والذنوب فى الاحاديث على الصغائر فقط وقالوا انما لم نحملها على ما يعم الكبائر لوجوه الاول ان الكبائر لا تكفرها الا التوبة ولا تكفرها القربات أصلا للاجماع على ان التوبة فرض على الخاص والعام لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون ويلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان فرضيتها وهو خلاف النص الوجه الثانى ان الكبائر تشمل حقوق العباد وللاجماع على ان القربات لا تكفرها وانما تكفرها التوبة بشروطها المعلومة المعتبرة الوجه الثالث انا لو قلنا ان القربات تكفر السيئات سواء كانت من الصغائر أو الكبائر يلزم عليه الفساد وهو عدم خوف العباد من المعاد الوجه الرابع ان سبب نزول قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يرشد الى تخصيص الحسنة بالتوبة والسيئة بالصغيرة فقد روى الشيخان عن ابن مسعود أن رجلا أصاب من امرأة قبلة ثم أتى النبى صلى الله عليه وسلم

فذكر

فذكر ذلك له فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزلت الآية فدعاه فقرأها عليه فقال رجل هذه له خاصة يا رسول الله فقال بل للناس عامة ووجه الارشاد الى تخصيص الحسنة فيها بالتوبة هو انه جاء تائبا وليس في الحديث ما يدل على انه صدر منه حسنة أخرى ووجه الارشاد الى تخصيص السيئة بالصغيرة ان ما وقع منه كان كذلك لان تقبيل الاجنبية من الصغائر كما صرحوا به وقد اعترضوا على هذه الوجوه اما على الوجه الاول فبانا لا نسلم انه يلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان فرضيتها لان ترك التوبة حينئذ يكون من الذنوب المتجددة بعد التكفير السابق بالقربة ألا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة على ما نقل عن الاشعري وحكى امام الحرمين وتلميذه الانصاري الاجماع عليه كما سبق ومع ذلك جميع الصغائر مكفرة بنص الشارع وان لم يتب فالتحقيق ان التوبة واجبة في نفسها على الفور ولا يلزم من تكفير الله ذنوب عبد بغير التوبة سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمرا وقد يجاب عن هذا الاعتراض بان حكاية الاجماع على وجوب خصوص التوبة من الصغائر غير مسلمة كما علمت مما سبق فلهذا القائل ان يقول ان الواجب في الصغيرة أحد امرين اما الاتيان بالتوبة أو بمكفر آخر سواها على انه يمكن حمل قول من قال بوجوب التوبة من الصغيرة على ذلك وانما التعجب اذا لم تكفر المعصية بمكفر آخر بخلاف الكبيرة فانما يتعين فيها التوبة لعدم حكاية خلاف في وجوبها منها عينا بما ذاك الا لان الا يكفرها الا التوبة منها وسيأتي لهذا زيادة ايضاح واما على الوجه الثاني فبان حقوق العباد مستثناة من الكبائر التي تكفرها القربات بالاجماع الذي ذكرتموه وذلك لا ينافي ان غيرها من الكبائر تكفره القربات أيضا فلا يتم ما ادعيتموه من ان شيئا من الكبائر لا تكفره القربات واما على الوجه الثالث فبأنه لا يلزم من عموم التكفير عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم الفساد كما زعمتم الا لو قلنا ان التكفير واجب عقلا على الله تعالى ونحن لا نقول به وايضا لو لزم ذلك لفساد على القول بعموم التكفير بالقربات للزم مثله بالنسبة الى التكفير بالتوبة فانها باتفاق تكفر الصغائر والكبائر ولا يلزم من عموم تكفيرها عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم هذا الفساد وقد تقدم الخلاف في القطع بقبول توبة العاصي وان الحق القطع بقبولها سمعا لا عقلا وعلى كل حال قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وغيرها من الآيات والاحاديث فيها دلالة قاطعة على ان العقاب على الكبيرة بعد التوبة وعلى الصغيرة بعد التكفير جائز الوقوع عقلا كما صرح به النسفي وصدر الشريعة وغيرهما فهذا هو الذي يجعل العباد يخافون المعاد ومع ذلك من أين يجزم العبد باستجماع توبته شروطها المعتبرة واستجماع قربته لذلك حتى تدخل تحت التوبة أو القربة المكفرة فالعبد دواما في خوف ووجل حتى في حال توبته وطاعته ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واما على الوجه الرابع فبان المصرح به في أصول الفقه أن العبرة في النصوص الشرعية لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود لان سبب ورود النص قد يكون جزئيا من جزئيات النص الوارد كما هنا على انه جاء في بعض طرق الحديث الوارد في سبب النزول ان أبا اليسر من الانصار قبل امرأة ثم ندم فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بما فعل فقال عليه الصلاة والسلام انتظر امر ربي فلما صلى صلاة قال صلى الله عليه وسلم اذهب بها فانها كفارة لما عملت فهذا يدل على ان المكفر هي الصلاة التي صلاها أبو اليسر وانها داخلة في الحسنات التي تذهب السيئات وان ندمه السابق لم يكن توبة وقال ابن الصلاح في فتاويه قد يكفر بعض القربات كالصلاة بعض الكبائر اذا لم يكن هناك صغيرة وقال بعضهم ان القربة تمحو الخطيئة مطلقا سواء كانت كبيرة أو صغيرة واليه ذهب صاحب الذخائر واستدلوا على ذلك بظاهر قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة تمحها وبما جاء في عدة أحاديث صحيحة من فعل كذا غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي بعضها خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومتى حملت الحسنات في الآية

والحسنة فى الحديث على الاستغراق حملت السيئات فيها والسيئة فيه على ذلك وبالجملة فكل من الآية والحديث عام والتخصيص خلاف الظاهر ولا دليل عليه وفضل الله واسع والى هذا القول مال ابن المنذر وحكاه ابن عبد البر عن بعض معاصريه قال الالوسى وعنى به فيما قيل أبا محمد المحدث لكن رد عليه فقال يقول ان الكبائر والصغائر يكفرها الطهارة والصلاة لظاهر الاحاديث وهو جهل بين وموافقة للمرجئة فى قولهم ولو كان كما زعم لم يكن للامر بالتوبة معنى وقد اجمع المسلمون على انها فرض وقد صح أيضا من حديث أبى هريرة رضى الله عنه الصلوات مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر اهـ وفيه ان دعوى ان ذلك جهل لاتخلو عن افراط اذ الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة فى غاية الوضوح ولو صح ان ذلك ذهاب الى قولهم للزم مثله بالنسبة الى عموم التكفير بالتوبة فانه يسلم انها تكفر الصغائر والكبائر وهى من جملة عمال العبد فكما جاز ان يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كالقربات كذلك وقوله ولو كان كما زعم مردود لانه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة وكونها فرضا فان تركها ولو بعد التكفير ذنب آخر يدخل فى الذنوب المتجددة التى لا يشملها التكفير السابق بفعل الوضوء مثلا الا ترى الى ان التوبة من الصغائر واجبة على ما تقدم نقله وحكاية الاجماع عليه ومع ذلك جميع الصغائر مكفرة بغيرها بالنص وان لم يثبت عند هذا القائل بوجوبها ولم يمنعه القول بتكفير الصغيرة بغير التوبة من القول بوجوب التوبة منها وقريب من هذا ارتفاع الاثم عن النائم اذا أخر الصلاة عن وقتها مع الامر بقضائها وما ورد من حديث أبى هريرة انما ورد فى أمر خاص فلا يتعداه اذ الاصل بقاء ما عداه على العموم وهذا مما لا مجال للقياس فيه حتى يخص بالقياس على ذلك فلا يليق نسبة ذلك القائل الى الجهل والرجاء فى الله تعالى شأنه قوى كذا قيل وأقول ان المسألة سمعية محضة لا مدخل للعقل فيها بالكلية والنصوص الواردة فى ذلك متعارضة متكافئة ومنها ما يقتضى عموم التكفير ومنها ما يقتضى تخصيصه بالصغائر ولكن الاجماع على فرضية التوبة من الكبائر يدل على التخصيص والقول بان التوبة من جملة عمال العبد فكما جاز ان يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان لا يجعل غيره من الاعمال كذلك مردود على قائله لانه ان اراد الجواز العقلى فمسلم وليس الكلام فيه وان أراد الوقوع السمعى فهو يتوقف على قيام الدليل على انه سبحانه كما جعل التوبة سببا لتكفير الجميع جعل غيرها من الاعمال سببا لذلك ولم يقم دليل على ذلك ومجرد دعوى ان غير التوبة مثل التوبة فى عموم التكفير هو موضع النزاع والقول انه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة الخ قد علمت مما قدمنا أنه غير متفق عليه وان مذهب أهل الحق ان التمادى على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة ما لم يعتقد معاودته ولا يمكن ان يقال انه تمادى على الذنب مع تكفيره وسقوطه بالقربة فان التمادى عليه يقتضى بقاءه وذلك يقتضى انه اذا لم يتب من الكبيرة فالذنب باق ويعد متماديا عليه وما استظهر به من قوله الا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة الخ قد علمت ما فيه وان المسألة خلافية وان منهم من قال فى الصغائر ان الواجب اما التوبة واما ما يكفرها من القربات ولم ينقل ان أحدا قال مثل ذلك فى الكبائر بل الذى نقل هو الاجماع على وجوب التوبة منها فما ذاك الا لانها لا يكفرها الا التوبة على ان القول بان الصغائر مكفرة بالنص وان لم يتب وان كان مسلما لكن لا يدل على ان احدا قال بوجوب التوبة من الصغيرة بعد تكفيرها بغيرها وكذا القول بانه لا يلزم من تكفير ذنوب عبد سقوط التكليف بالتوبة الخ قول ساقط لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هى التى أوجبت التوبة وهى السبب فى ذلك وليس لايجابها والامر بها سبب سواها ولفظ التوبة يشعر بذلك فالمأمور بها فى الآية انما هم المذنبون الا ترى انه لو تاب العاصى من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لا تجب

عليه

عليه التوبة منها مرة اخرى فلو قلنا بسقوط الكبائر وتكفيرها بغير التوبة لم يكن للامر بها بعد ذلك معنى كما قال ابن عبد البر لانها انما أمر بها او فرضت لمحو الذنب وتكفيره ومع القول بتكفير الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب بعد فعل القربة حتى يؤمر بالتوبة منه ونفترض لمحوه وتكفيره ومن تأمل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وكيف رتب رجاء التكفير على الامر بالتوبة لا يأبى قبول ما قلناه هذا ولو قلنا ان كانت الحسنة توبة صحيحة من جميع الذنوب مستجمعة للشروط أو قربة اخرى لكنها اشتملت على توبة صحيحة كذلك كانت الحسنة مكفرة لجميع المعاصي كبيرة كانت أو صغيرة لانها اما توبة صريحة واما توبة معنى وعلى ذلك يحمل قول من قال بعموم التكفير بالقربات وان مراده القربات التي هي توبة من الذنوب أو متضمنة للتوبة منها وان لم تكن الحسنة توبة ولا قربة مشتملة على توبة كانت مكفرة للصغائر فقط وعلى ذلك يحمل قول من قال بعدم عموم التكفير وان الكبائر لا تكفرها الا التوبة منها وان مراده بالقربات التي لا تكفرها الكبائر القربات التي لا تكون توبة منها ولا مشتملة على توبة منها لكان ذلك توفيقا حسنا بين القولين وبه يرتفع الخلاف ويحل الوفاق محل الشقاق فليكن التوفيق بتوفيق الله تعالى الموضع الخامس قد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر فقال جمهورهم هو مشروط بذلك كما سبق وقال غيرهم ليس بمشروط بذلك استدل الجمهور بان ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتنبت الكبائر يفيد الاشتراط كما يقتضيه اذا اجتنبت الكبائر الآتي في بعض الروايات ولا يخفى انه استدلال بمفهوم المخالفة للشرط وفي حجيته خلاف يأتي الكلام فيه وقال الآخرون الشرط في الحديث بمعنى الاستثناء والتقدير مكفرات لما بينها الا الكبائر قال المحب الطبري في احكامه وهو الاظهر اه ولا يخطر على بالك أنه على هذا الاخير يكون الحديث دليلا على عدم تكفير الكبائر بالقربات لان الحديث أولا قد ورد في قربات خاصة ولا يلزم من أن هذه القربات الخاصة لا تكفر الكبائر أن ما عداها كذلك والقياس لا مدخل له هنا وثانيا أنه استدلال بمفهوم الاستثناء وهو غير متفق على حجيته وثالثا أن كون الشرط بمعنى الاستثناء ليس بقطعي وقد صرح النووي بان القربات لا تكفر الكبائر ولكن تخففها ان لم تكن صغائر وقالت المعتزلة ان الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب الكبائر ولا دخل للقربات في تكفير الصغائر أيضا واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فجعل اجتناب الكبائر سببا في تكفير السيئات المراد بها الصغائر قطعا وأقول لا دليل في هذه الآية على مازعموا لانا اما أن نقول بحجية مفهوم المخالفة للشرط او لا نقول بحجيته أما على القول بحجيته فالمعنى ان اجتنبتم الكبائر نكفر سيئاتكم وان لم تجتنبوا الا نكفرها فيدل المفهوم على مازعموا لكن قد عارض ذلك المفهوم منطوق العام في قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وفي قوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة تمحها وقد علمت أن العبرة في النصوص لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود واجتناب الكبائر انما يكفر السيئات باعتبار كونه حسنة وقربة لما صرحوا به من ان اجتناب الكبائر انما يكفر الصغائر اذا كان مع القدرة والارادة وكف النفس بعد ذلك ومرادهم بالارادة الميل لا التصميم والعزم الذي يستعقب الفعل وقد عارضه أيضا الاحاديث الكثيرة التي دلت على تكفير الصغائر بالقربات والمنطوق حجة اتفاقا ومفهوم المخالفة في حجيته خلاف فيقدم عليه المنطوق وأما على القول بعدم حجية مفهوم المخالفة فالامر ظاهر وتكون الآية ساكتة عما عدا اجتناب الكبائر من القربات وقد نطق غيرها من النصوص بان غير اجتناب الكبائر من القربات يكفر كاجتنابها فيخلص المنطوق بالكلية عن المعارض بقي اشكال وهو أنه اذا كان كل واحد من المكفرات مكفرا للصغائر فقط أولها وللكبائر وحصل التكفير باحدها فما فائدة الباقي وأجيب عن ذلك بان المراد ان كل واحدة من

هذه المكفرات صالحة للتكفير فان صادفها شئ من الذنوب كفرته وان لم يصادفها شئ منها كانت حسنة لفاعلها يرفع بها درجة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم الخلود واقع فى النار * بالكفر لاسواه من أوزار)
(بل كل عبد مات وهو مؤمن * ولو عصى له الجنان معدن)
(فان عصى ومات غير تائب * فالامر فيه للكريم الواهب)

اعلم أن المسلمين كافة قد ذهبوا الى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار لقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون الآية ولا مثالها من آيات القرآن والاحاديث وقال البعض لا يحسن منه تعالى تعذيب أحد أصلا لا كافر ولا غيره وذكروا لذلك دلائل عقلية ادعوا أنها مبنية على الحسن والقبح العقليين فقالوا أولا ان التعذيب ضرر خال عن المنفعة لانه سبحانه منزه عن أن ينتفع بشئ ولا شك أن العبد يتضرر به ولو سلمنا انتفاعه وان كان محالا بديهة فالله قادر على أن يوصل النفع اليه من غير عذاب لاحد فكان العذاب ضررا خاليا عن النفع والضرر الخالى عن النفع قبيح بداهة فيستحيل أن يقع منه تعالى وهو الحكيم المحسن وثانيا اذا كلف الله الكافر ترتب على تكليفه العذاب لانه مع كونه كافرا لا يظهر منه الا العصيان طبعا فكان تكليفه مستعقبا للضرر المحض وما كان كذلك فهو قبيح فاما أن يقال لا تكليف أو تكليف ولا عذاب وثالثا أن الخالق لداعية المعصية هو الله تعالى فيقبح منه بعد خلقها أن يعاقب عليها ورابعا سلمنا العقاب فمن أين القول بالدوام وأقسى الناس قلبا اذا أراد أن يعاقب من بالغ فى الاساءة اليه فعذبه وبالغ فى عذابه وواظب عليه لامه كل أحد وقيل له اما أن تقتله وتريحه واما أن تعفو عنه فاذا قبح هذا من انسان يتلذذ بالانتقام فكيف يليق بالغنى الكريم الرؤف الرحيم أن يعذب عبده على الدوام وخامسا من تاب من الكفار ولو بعد حين قبل الله توبته قطعا وغفر له كل ما قد سلف أترى هذا الكرم العظيم يذهب فى الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون أو يحسن أن يقول فى الدنيا ادعونى أستجب لكم وفى الآخرة لا يجيب دعاء هؤلاء الا بقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون وأما التمسك بالدلائل النقلية فلا يفيد لانها لكونها دلائل لفظية لا تفيد اليقين فلا تعارض الادلة العقلية المفيدة لليقين على أنه يمكن أن يقال ان اخبار الوعيد فى حق الكفار مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا كما قال ذلك فيها من جوز العفو عن الفساق وكلما كان الذنب عظيما فى القبح كان العفو عنه أعظم فى الحسن على أنه يمكن أن يقال ان جمل الوعيد كلها دعائية وعلى فرض انها اخبارية فهى اخبار عن استحقاق الوعيد لا عن وقوعه بالفعل ونقول فى رد ذلك ان نفى العذاب مطلقا عن كل أحد من العباد لم يقل به أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر من جميع الملل والنحل حتى ان المجوس يقولون به مع أنهم هم الذين بلغوا من الهذيان أقصاه فان عقلاءهم على فرض أن فيهم عقلاء زعموا أن ابليس عليه اللعنة لم يزل فى الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار فى سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشرور فخلق الله هذا العالم شبكة له فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع الى سلطانه فبقى محبوسا يرمى بالآفات فمن أحياه الله تعالى أماته ومن أصحه أسقمه ومن أسره أحزنه وكل يوم ينقص سلطانه فاذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى فى الجو وحاسب أهل الاديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له تعالى وان كان المشهور عن هؤلاء المجوس ان الآلام الدنيوية قبيحة لذلك ولا تحسن بوجه من الوجوه فهى صادرة من الظلمة دون النور وبطلان مذهب هؤلاء ظاهر ولئن سلمنا ان أحدا من الناس يقول ذلك فهو مردود بان غالب الادلة التى ذكرت ان سلمنا ان مبناها على الحسن والقبح العقليين فقد قامت الادلة على

بطلانهما

بطلانهما فيبطل ما انبنى عليهما ولو سلمنا عدم بطلانهما فنقول ان الله تعالى صفتين صفة لطف وصفة قهر ولا بد أن يتوفر على كل منهما مقتضاها فمقتضى الاولى هي الرحمة ومقتضى الثانية هو العذاب فكان من الواجب في الحكمة العقلية أن يكون الملك لاسيما ملك الملوك موصوفا بهما لان كلا منهما من صفات الكمال للملوك ولا يقوم احداهما مقام الاخرى ولا ينتظم أمر الملك في ملكه الا اذا جازى المحسن على احسانه بالحسنى والمسيء على اساءته بالعقاب المناسب لها ومن منع ذلك فقد كابر وعلى ذلك نقول لما خلق الله تعالى الانسان وغرز في طبعه ان تعيش افراده مجتمعة على ان يكون لكل فرد عمل يعود نفعه على نفسه وعلى المجموع في بقائه وللمجموع ما لا غنى للواحد عنه أيضا في بقائه ونمائه وأودع في كل فرد شعورا بحاجته الى سائر الافراد التي شملها اسم نوعه وأعجزه عن أن يقوم بجميع حاجاته المعاشية وحده بدون معاونة من عداه والحس والمشاهدة شاهدا عدل على ذلك وقد أودع في كل فرد من أفراده قوة شهوية وقوة غضبية وقوة عقلية وقوة عملية فكان له لذة في كل كائن يرى فيه النفع له ونفرة من كل كائن يرى لنفسه الضرر منه وبقوته الادراكية يميز بين الضار والنافع وبقوته العملية يطلب ما ينفعه ويغالب غيره في الوصول اليه ويحذر كل الحذر مما يضره ويغالب غيره في دفعه عنه ويتباعد كل التباعد عما يضره ويتبع ذلك أن يكون له في كل كائن ينفعه لذة ورغبة في حصوله ويجوار كل لذة ألم ومخافة من عدم حصوله فلا تنتهي رغائبه الى غاية ولا تقف مخاوفه عند نهاية وبالجملة فقد بينا فيما سبق حاجة النوع الانساني الى قانون الهي يوقف كل فرد من أفراده عند الحد الذي به ينتظم أمر معاشه في هذه الدار بحيث لا يقدر على غيره لا في نفس ولا في عرض ولا في مال فلو لم يجعل الله الثواب والنفع لمن عمل بذلك القانون ولم يتجاوز حدوده والعقاب لمن خالفه وتجاوز حدوده ويجعل كلا من الثواب والعقاب على نسبة العمل لكان ذلك القانون كعدمه وعاد الخلل وسارت الفرض في الاعتقاد والقول واذا كنا مع وجود هذه الزواجر والوعيد الشديد في اليوم الآخر لمن عصى نشاهد الانسان يتطاول في الرغبة شهوة وطمعا ويذهب الى حب الاستئثار بكل ما ينفع ولا يقتصر على ما في يده بل يستعمل كل حيلة للوصول الى ما في يد غيره فانت تراه كلما احتشه الفكر والخيال الى أن يدفع عن نفسه مضرة أو يجلب لها منفعة فتح له الفكر بابا من الحيلة أو هيأ له وسيلة لاستعمال القوة فيقوم التناهب مقام التواهب فحينئذ لا ينكر وجوب ذلك الذي قلنا الا مكابر فكان من ضروريات نظام العالم في هذه الدار ومن المستحسن عقلا ونقلا مجازاة المحسن بالاحسان على قدر احسانه ومجازاة المسيء بالعذاب والهوان على قدر اساءته فلذلك كلف الله الانسان بما كلفه ورغبه بما رغبه ان أطاع ورهبه بما رهبه ان عصى وعلى ذلك نقول ان قولهم ان الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهة ليس بشيء لان ذلك الضرر هو من تمام العدل الذي يقتضيه نظام العالم في هذه الدار على انه ان كان المراد خلوه من النفع العائد على الله تعالى وعلى المعذب فمسلم ولكن لا يقتضي ذلك خلوه عن النفع بالمرة حتى يكون قبيحا بديهة بل هو قد اتى باكبر المنافع وهي حفظ نظام العالم وان كان المراد خلوه من النفع بالكلية فغير مسلم لما علمت أن عليه مدار النظام فكل من الثواب والعقاب مقتضى حكمة الحكيم ولا يلزم في حسن توقيع العقاب عقلا على المجرم بقدر جريمته أن يعود نفع ذلك على من أوقع العقاب أو على من أوقع عليه العقاب بل يكفي أن يعود نفع ذلك على الهيئة الاجتماعية وأما قولهم ان الكافر لا يظهر منه الا العصيان فمتى حصل تكليفه ترتب عليه العذاب الخ فيقال عليه ان كان المراد ان الكافر لا يظهر منه الا العصيان بمعنى أن الله خلقه كذلك بحيث يستحيل عقلا ان يظهر منه الطاعة فغير مسلم لان الله خلق كل انسان ولم يكلفه الا اذا كان قادرا مريدا عالما متمكنا من الفعل والترك مميزا بين ما يضر وما ينفع فان اطاع مختارا كان له الثواب وان عصى مختارا كان عليه العقاب فهو

الذى ان يشأ أسعد نفسه وان يشأ أشقاها وليس له ان يحتج بما فى علم الله تعالى من سعادته وشقاوته الازليين لانه تعالى كما يعلم أن العبد سعيد أو شقى يعلم انه هو الذى يختار لنفسه السعادة أو الشقاوة فكل من السعادة واختيارها والشقاوة واختيارها معلوم له تعالى وهذا لا حجة للعبد فيه وان كان المراد أن الكافر هو الذى اختار أن لا يظهر منه الا العصيان فمسلم ولكن لا يفيد بل كان حينئذ مقتضى الحكمة والعدالة مجازاته بما يستحق وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وقولهم انه سبحانه هو الخالق لداعية المعصية يقال عليه أيضا ان كان المراد انه تعالى خالق الداعية المذكورة على معنى أن العبد مجبور لا فعل له ولا اختيار فغير مسلم لان العبد كما يشهد سليم عقله وحواسه من نفسه بانه موجود ولا يشك فى ذلك ولا يحتاج فيه الى دليل كذلك يشهد انه مدرك لاعماله الاختيارية يزن نتائجها بتمييزه ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرته ويعد انكار شئ من ذلك مساويا عند بديهة العقل لانكار وجوده وكما يشهد بذلك فى نفسه يشهد به أيضا فى بنى نوعه كافة متى كانوا مثله فى سلامة العقل والحواس وسلامة الآلات ولولا قيام البرهان العقلى القاطع على أن الممكن لا يكون مصدر الاثر من الآثار لقضت بديهة عقله انه الموجد لافعاله الاختيارية استقلالا ولكن ذلك البرهان هو الذى جعله يقرر ان الموجد لها هو الواجب جل شأنه ولكن لولا تعلق ارادة العبد وقدرته بعمله الاختيارى ما أوجده الواجب فالله أوجد فعل العبد الاختيارى مرتبا على تعلق ارادة العبد وقدرته به وان كان المراد أن الله خالق العبد مريدا قادرا عالما سميعا بصيرا ولولا ذلك ما أمكن الكافر أن يعصى فمسلم لكن ذلك لا يفيد لان خالق العبد كذلك تكميل له وايجاد له على الوجه الاتم الاكمل وكل من ارادته وقدرته صالحة لان تتعلق بالطاعة بدل المعصية وبالعكس ويكون تعلقها تابعا لتصوراته وتصديقاته فتتعلق ارادته وقدرته بما تصوره ملائما له واعتقده كذلك فيفعله ولا يتعلقان بما يتصوره منافرا له ويعتقده كذلك فيتركه وقد أعطى الله عبده علما يميزه بين ما يلائمه وما لا يلائمه وما تركه الى عقله وعلمه لتصورهما بل مع ذلك أرسل اليه رسلا مبشرين ومنذرين وبين على ألسنتهم ما يضر وما ينفع فحذروه مما يضر وأنذروه بعقابه ورغبوه فيما ينفع وبشروه بثوابه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وترك الفحشاء والمنكر والبغى ففسقوا فيها وخرجوا عن أمرنا وخالفوه باختيارهم فحق عليها القول فدمرناها تدميرا جزاء وفاقا لا ترى أن المعتزلة مع انهم قائلون بالحسن والقبح العقليين هم قائلون أيضا بناء على ذلك انه يجب عقلا اثابة الطائع وتعذيب العاصى وقولهم هب انا سلمنا العقاب فمن أين الدوام الخ نقول فى رده ان هؤلاء الكفار لما زاولوا الكفر أو المعاصى عنادا أو اهمالا مرة بعد مرة مع الاصرار عليها حتى صارت ملكة راسخة فهم خبثت ذواتهم خبثا دائما وأصروا على كفرهم وعصيانهم أبد الآباد وعزموا على أنهم يدومون عليه ولا يتركونه بحال من الاحوال كما يرشد الى ذلك قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى زجرا للقائل منهم رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها فكان دوام العذاب جزاء وفاقا على قدر الجريمة والمعصية ولا شك أن الكفر بالله مع ظهور الآيات والبراهين فى الانفس والآفاق أمر قبيح لا يكاد أن يحيط نطاق العقل بقبحه والله سبحانه وان لم يتضرر بكفره لكن كفره مفسدة فى ذاته ومضرة على الخلق كافة لذلك شرع الله الجهاد وقتل الكفار وقال عز من قائل والفتنة أشد من القتل أى الكفر أشد قبحا وفسادا من القتل ومن قتل يقتل فمن كفر كذلك يقتل بالاولى فهذا الكافر هو الذى سبب لنفسه عذابا أبديا وعقابا سرمديا الا ترى الى قوله تعالى ان الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم اذ تدعون الى الايمان فتكفرون والى قوله تعالى حكاية عن ابليس فى خطابه لاولئك فما كان لى عليكم من سلطان

الا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم ولا يقاس هذا بما ضرب من الامثال فان الله سبحانه قد أعذر الكفار وأنذرهم وبين لهم جزاء كفرهم فى قانونه الذى أرسل به رسله وبين فيه عقاب كل جريمة على حسب ما قضت به حكمته الا ترى لو أن ملكا وضع قانونا لرعيته بين فيه عقاب كل جريمة واقتضى نظام رعيته وأمن كل واحد منهم على نفسه وعرضه وماله انه جعل عقوبة جريمة القتل مثلا السجن الدائم مع الاشغال الشاقة وأعلن ذلك على رعيته ثم ارتكب بعد ذلك واحد منهم تلك الجريمة فعاقبه عليها بمقتضى قانونه الذى علمه الجانى قبل اقدامه على الجناية فالعقل لا يستقبح ذلك بل يعده العقلاء عدلا وحسنا فكذلك صنع الله الحكيم فى خليقته جعل عقاب الكفر عذابا اليما دائما فى دار الآخرة لانه جحود بنعمة من لا يتناهى كبرياؤه ولا تنحصر عظمته وقد بين كل ذلك على لسان رسله ونصب الادلة فى الانفس والآفاق ووعد أولئك الكفار انهم ان تابوا يغفر لهم ما قد سلف فضلا وكرما فقال سبحانه قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وأما قولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله عليه افترى أن هذا الكرم العظيم الى آخره ففيه ان من تاب فى هذه الدار دار العمل من الكفر وأسلم وجهه لله فقد أبدل الكفر القبيح بضده الحسن اختيارا منه وامتثالا لامر الله تعالى فهناك كفر قبيح زائل وايمان حسن ثابت وقد انضم الى هذا الايمان ندم على ذلك الكفر فى دار ينفع فيها العمل أو يضر ويمكن للعبد باختياره أن يتدارك ما فاته من الاعمال الحسنة وان يندم على ما عمله من الاعمال القبيحة فيصير الكفر بهذا الايمان كان لم يكن قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين فلا بدع فى مغفرة الله له جودا وكرما ورحمة وفضلا وأما فى الدار الآخرة التى هى دار الجزاء على الاعمال لا دار عمل فلا تنفعهم التوبة فقد اختلفت الداران وامتاز الفريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير وانتهى الامد بعد الذى ضربه الله على لسان رسله للعمل وقبول التوبة وقد رأينا فى هذا العالم أن الدواء ينفع وقتا محدودا فاذا فات ذلك الوقت واستحكم الداء فلا ينفع الدواء فان قلت ان الكفار أكثر من المؤمنين كما يقتضيه قوله تعالى ولكن أكثر الناس لا يؤمنون فيكون المعذبون الخالدون أكثر من المنعمين فكيف تكون دائرة رحمته أوسع من دائرة غضبه قلنا ان هذه الكثرة بالنسبة الى بنى آدم فقط وبنو آدم قليلون بالنسبة الى الملائكة والحور والولدان وما يعلم جنود ربك الا هو ويخلق ما لا تعلمون فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب على أن أهل النار مرحومون فى عذابهم فان ما عند الله من كل شئ لا يتناهى وبعض الشر أهون من بعض وهم مختلفون فى العذاب وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والارض وان ظن كل واحد من أهلها انه أشد الناس عذابا لكن الكلام انما هو فى الواقع ونفس الامر على أن الجميع ما داموا فى دائرة الوجود والحياة فهم فى دائرة الرحمة والفيض العميم فان كلا منهما فى النعم التى يحافظ عليها الانسان ويتجشم لاجلها ابشع الادوية وأما قولهم ان التمسك بالادلة النقلية لا يفيد الخ ففيه انهم ان أرادوا ان هذه الادلة العقلية التى استدلوا بها تفيد اليقين فقد علمت حالها وانها كسراب بقيعة ولا تفيد ظنا فضلا عن اليقين وان أرادوا مطلق الادلة العقلية فمسلم لكن الادلة التى اقاموها ليست منها على ان كون الادلة النقلية لا تفيد اليقين انما هو مذهب البعض ومذهب الجمهور وهو الحق انها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة ومتواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وعلى الجزم بصدق القائل والعلم بعدم المعارض العقلى فانه اذا تعين المعنى من لفظ القائل وكان مرادا له منه بقرينة مشاهدة أو متواترة وكان مما يوجب العقل صدق خبره أفاد الخبر اليقين لانه لو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه والفرض ان الكذب عليه محال نعم قالوا ان فى افادة الادلة النقلية لليقين فى العقليات نظرا لان كونها مفيدة له مبنى على انه هل يحصل بمجردها او النظر فيها او كون

فانها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلى وانه هل للقرينة التى تشاهد أو تنقل تواترا مدخل فى ذلك الجزم ولا شك ان حصول ذلك الجزم بمجردها أو بمدخلية القرينة فيه لا يمكن الجزم باحد طرفيه الاثبات والنفى لا جرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض العقلى فى العقليات كما لزم منه ذلك فى الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما وهو محال فلا فرق بينهما قلت اجاب بعض المحققين بان المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق للعقل بمجرده الى الثبوت أو الانتفاء بل يعلم ذلك بالمعاينة أو الخبر الصادق جزما والمراد بالعقليات مالم يجزم العقل بامكانه ثبوتا او انتفاء وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض العقلى لانها مركبة اما من مقدمات علم صحتها بالبديهة أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا تتعارض ولا شك ان ما نحن فيه من الشرعيات بالمعنى المذكور فالادلة النقلية تفيد اليقين فيه على انه لا معنى لعدم المعارض العقلى فى الشرعيات الا الجزم بصدق القائل واستحالة الكذب عليه وهذا المعنى بعينه قائم فى العقليات أيضا وما لا يحكم العقل بامكانه ثبوتا أو انتفاء لا يلزم ان يكون من الممتنعات بل يجوز ان يكون ممتنعا وان يكون ممكنا وامكانه قد خفى على العقل لكن لما جزم العقل بصدق القائل وتعين المعنى المراد بقرينة مشاهدة أو متواترة انتفى احتمال كونه ممتنعا ولم يبق الا احتمال كونه ممكنا فينبغى أن يحمل كل ما علم ان الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال قطع العقل بصدقه وذلك محال فالحق ان الدليل النقلى يفيد اليقين والقطع فى العقليات أيضا نعم يقال ان النظر فى الادلة النقلية نفسها مع القرائن المشاهدة او المنقولة تواترا هو الذى يفيد اليقين فى الشرعيات والجزم بعدم المعارض العقلى ومثلها فى ذلك العقليات وذلك ليقين ارادة لقائل الصادق جزما واما اذا نظرنا للادلة النقلية فى نفسها بقطع النظر عن تلك القرائن فلا تفيد اليقين لا فى الشرعيات ولا فى العقليات بخلاف الادلة العقلية فانها بمجردها تفيد اليقين اتركبها مما سبق هذا هو الحق فى الفرق بين الدليل النقلى والعقلى حتى ان الشيخ الاكبر قدس سره قدم الدليل النقلى على العقلى فقال رحمه الله تعالى فى الباب الثانى والسبعين والاربعمائة من الفتوحات

على السمع عولنا فكنا أولى النهى * ولا علم فيما لا يكون عن السمع

وقال فى الباب الثامن والخمسين والثلثمائة منها

كيف للعقل دليل والذى * قد بناه العقل بالكشف انهدم

فنجاة النفس فى الشرع فلا * تك انسانا رأى ثم حرم

واعتصم بالشرع بالكشف فقد * فاز بالخير عبيد قد عصم

أهمل الفكر فلا تحفل به * واتركنه مثل لحم فى وضم

ان للفكر مقاما فاعتضد * به فيه تك شخصا قد رحم

كل علم يشهد الشرع له * هو علم فبه فلتعتصم

واذا خالفه العقل فقل * طورك الزم مالك فيه قدم

ويؤيد هذا ما روى عن الشافعى رضى الله عنه انه قال ان للعقل حدا ينتهى اليه كما ان للبصر حدا ينتهى اليه وقال الامام الغزالى ولا تستبعد ايها المعتكف فى عالم العقل ان يكون وراء العقل طور قد يظهر فيه ما لا يظهر

في العقل الى آخر ما قال ومع ذلك كله فالله قد ارسل الرسل واظهر على ايديهم المعجزات التي دلت دلالة ضرورية
قطعية على صدقهم واستحالة الكذب عليهم فكانت افادة اقوالهم التي تعين مرادهم منها بالقرائن المشاهدة
أو المنقولة تواتر اليقين راجعة للعقل أيضا ولا شك ان فيما نحن بصدده ما لا يحصى في القرآن والسنة المتواترة
مما يدل على خلود الكفار في النار والعذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها اصلا وانها مجرد شبه اضعف من الهباء
واوهن من بيت العنكبوت والعدول عنها الى القول بنفي العذاب أو الخلود فيه مما لا ينبغي للعاقل الاقدام
عليه على ان هذه التأويلات في غاية السخافة وكيف يمكن ان يخطر على بال عاقل ان يكون جعل الوعيد
دعائية وأن تكون معلقة على عدم العفو بعد النظر في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك وكيف يمكن ان يكون الاخبار عن الاستحقاق لا عن الوقوع في مثل قوله تعالى كلما خبت زدناهم سعيرا
وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب سبحانك هذا بهتان عظيم ولا شك ان
الملك اذا وضع قانونا وجعل فيه لكل جريمة عقابا فاذا لم يجزم الناس بان ذلك الملك يوقع عقاب كل جريمة
على فاعلها كان جعل تلك العقوبات في ذلك القانون عبثا لا يفيد فائدته المطلوبة ولولا قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ما كان العقل يجيز العفو عن غير المشرك ولكنه حيث قال وقوله الحق قلنا بجوازه الا ترى
الى مقالة الملك كسرى حين سأله وزيره بم سدت علينا وانت بشر مثلنا حيث قال له سدت عليكم باربع خصال
وعد منها قوله لا نعاقب الا بحسب الذنب وقوله ولا نخلف وعدا ولا وعيدا فقال له وزيره في كل من القولين
زه أي احسنت فانت ترى ان العقلاء يستحسنون العقاب على حسب الذنب وان لا يخلف الوعد والوعيد
كذلك حقت كلمة ربك على الكفار انهم اصحاب النار واما ما ينقل عن بعض السلف وما يذكر في كتب
بعض الصوفية من قولهم بعدم الخلود في النار فذلك محمول على عدم خلود عصاة المؤمنين الموحدين قال
الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه المسمى الانسان الكبير وفي شرح الاسرار من الفتوحات ان مراد
القوم بان أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار وقال اياك ان تحمل كلام الشيخ محيي
الدين أو غيره من الصوفية في قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة على الكفار فان ذلك كذب وخطأ واذا
احتمل الكلام وجها صحيحا وجب المصير اليه اهـ وعلى ذلك يحمل ما ذكره هو أيضا في كتابه المسمى
بالانسان الكامل من انتهاء العذاب وعدم الخلود وعلى ذلك كان كل كافر مات على كفره والعياذ بالله تعالى
معذبا في النار خالدا فيها لا يخرج أبدا نعم قال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو للكافر الذي
لم يبالغ في الاجتهاد والساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ
للامام الغزالي كلام يقرب منه بعض القرب وكل عبد مات وهو مؤمن فلا بد ان يخرج من النار ويدخل
الجنة فان الايمان الذي مات عليه خير قد عمله بلا شك وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره فلا بد ان يرى خير الايمان ولا يجوز ان يكون ذلك قبل دخول النار لانه يلزم على ذلك ان
يدخل الجنة ثم يخرج منها الى النار وذلك يخالف قوله تعالى وما هم منها بمخرجين فتعين ان يكون بعد
دخوله في النار واخراجه منها الى الجنة فكان مآله اليها وذلك معنى قول الناظم (ولو عصى له الجنان معدن)
كما ان كل عبد مؤمن مات وهو عاص ولم يتب فانا نفوض أمره الى ربه تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه لقوله
تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين
أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا والقول بان ذلك مشروط في الكبائر
بالتوبة عدول عن الظاهر بغير مقتض وهذا هو المراد من قول الناظم فان عصى ومات الى آخر البيت قال
الناظم رحمه الله تعالى

(وكل وعد لالإله قد ورد * فواقع فى وقته من غير رد)

(اما وعيده لغير الكفر * فابن على مشيئة لتدرى)

(بان ذاك عادة الكريم * فليس هذا الخلف بالذميم)

(فلم يكن بغير محض الكفر * وجوب تعذيب بغير نكر)

(أو خص ذا الوعيد بالكفار * فهم لهم كبائر الاوزار)

(اذهم مكلفون بالفروع * فلهم الجزاء ذو وقوع)

(ثم يجب تعذيب بعض ارتكب * كبيرة ممن لمولاه اذنب)

(وجوزن اذن سؤال الغفر * لكل مسلم جميع الوزر)

أقول ان الله اخبر فى القرآن بالوعد والوعيد وانه لا يخلف وعده واخبر انه لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ويعذب من يشاء وانه يغفر الذنوب جميعا وبناء على ذلك قد اتفق الجميع على انه تعالى لا يخلف وعده للطائعين بالثواب ولا يخلف وعيده للكفار بالخلود فى النار والعذاب الاليم واختلفوا فى وعيده لعصاة المؤمنين فقال قوم يجوز ان يخلف وعيده فى جميع عصاة المؤمنين فلا يعذب منهم أحدا ان شاء وذلك عادة الكريم فليس هذا الخلف ذميما بل هو ممدوح وقال قوم يجب تعذيب العاصى مطلقا كافرا كان أو مؤمنا كما وجب اثابة الطائع فلا يجوز ان يخلف وعيده فى عاص مات عاصيا كما لا يجوز ان يخلف وعده فى طائع مات طائعا ويجب تعذيب العاصى غير الكافر كما وجب تعذيب الكافر الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات واستدلوا على ذلك بالعمومات الواردة فى القرآن الدالة على تعذيب العاصى مطلقا وهى أخبار لو جاز الخلف فيها لزم الكذب فى خبره تعالى وهو محال تعالى الله عنه كيف وقد قال تعالى لا يبدل القول لدى وقد قدمت اليكم بالوعيد وقال قوم يجب تعذيب بعض عصاة المؤمنين تحقيقا لصدق الخبر بالوعيد فانه يكفى فى صدق الخبر تحققه ولو فى البعض ويتفرع على تلك الاقوال أن الفريق الاول اجاز ان يطلب الانسان من الله ان يغفر جميع الذنوب لكل مؤمن مات على الايمان من جميع البشر لانه دعاء بما يمكن وقوعه وليس مستحيلا لا عقلا ولا عادة ولا شرعا وأن الفريق الثانى قال لا يجوز ذلك وانما يجوز أن يطلب منه تعالى أن يوفق كل عاص للتوبة لانه الممكن وطلب الغفران بغير توبة مستحيل عقلا وقال الفريق الثالث ان غفران جميع الذنوب لكل مؤمن عاص من البشر وان لم يكن مستحيلا عقلا لذاته لكنه مستحيل شرعا وعقلا لما يلزم عليه من الكذب فى خبره تعالى فلا يجوز أن يطلب انسان منه تعالى غفران جميع الذنوب لجميع عصاة المؤمنين ولكن يجوز أن يغفر للبعض وأن يعذب البعض فيدعو بذلك فقط والحق أن الواجب على الناظر أن يتدبر فى آيات القرآن المتعلقة بذلك كلها ويرد المحتمل منها الى غير المحتمل ولا شك أن قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء نص فى انه انما يغفر مادون الكفر للبعض الذى يشاء غفران ذنبه والقول بان من يشاء يصدق بجميع عصاة المؤمنين من البشر فيجوز أن يدخلوا جميعا فى مشيئته خلاف الظاهر من سوق الآية فانه لو كان المراد العموم لم يكن لقوله لمن يشاء فائدة بل يكون حذف ذلك موجبا لتأكيد العموم لو كان مرادا وكذلك قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يقتضى أن الله يغفر لفريق ويعذب فريقا وكما انه يجب أن يكون المراد بالفريق الذى يغفر له من عدا الكفار عملا بقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به يجب أن يكون المراد بالفريق الذى يعذبه عصاة المؤمنين وهو خبر لا بد فى صدقه من أن يتحقق ولو فى بعضهم وقد جاءت الاحاديث مؤيدة لذلك كقوله عليه السلام انى أعلم آخر من يدخل الجنة وآخر من يخرج من النار وتلك الاحاديث وان كان كل واحد منها آحادا لكن القدر المشترك الذى دل على ان بعض

عصاة

عصاة المؤمنين يدخل النار قد بلغ مبلغ التواتر فيجب القطع به وأيضا لو لم يكن كذلك للزم الفساد وعدم خوف المعاد وعلى ذلك يجب أن يحمل قوله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم الآية على انه معلق بالمشيئة أيضا وانه بالنظر الى البعض والقول بانه لو تخلف الوعيد ولو في واحد من العصاة يلزم الكذب في خبره تعالى غير صحيح لان آيات القرآن يبين بعضها بعضا وقد دلت على تخصيص العمومات بمن لم يشا غفران ذنوبهم ولم يعف عنهم الا ترى انه يحسن في الشاهد من الملك ان يعفو عن بعض المجرمين لاسباب تقتضي ذلك ولا يحسن أن يعفو عن كل مجرم فلا يعاقب أحدا بعقوبة ما على جريمة أصلا وان عفا عن بعض المجرمين وعاقب البعض لا يعد ذلك اخلالا بالقانون ولا خلفا للوعيد خصوصا اذا نص في قانونه على أن له حق العفو عمن يشاء من المجرمين فالحق أنه يجب شرعا تعذيب بعض ممن ارتكبوا الكبائر من المؤمنين متى ماتوا بدون توبة صحيحة وجواز العفو عن البعض الذي يشاء الله العفو عنه قال الناظم رحمه الله تعالى

(وما عن الايمان شخص خارج * بها كما تقوله الخوارج)

يعني أن المؤمن اذا ارتكب كبيرة غير مستحل لارتكابها لا يخرج بذلك عن الايمان ولا يصير كافرا خلافا للخوارج الذين زعموا انه يصير بارتكاب الكبيرة كافرا وهو قول باطل لان الايمان هو التصديق والاذعان بالقلب فلا يزول الا بنقيضه أو ضده لا بعمل الجوارح مع أن القلب مطمئن بالايمان فمن صدق بقلبه مذعنا ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لاباء بل كان بحيث لو طلب منه النطق لاجاب وارتكب كل كبيرة ولم يعمل شيئا من الطاعات من صلاة وصوم وزكاة وحج مع كونه مصدقا بكل ما علم من ديننا بالضرورة فهو مؤمن عاص فقط ناج من الخلود في النار والاقرار باللسان شرط كمال فقط كبقية الاعمال والتروك نعم الاقرار باللسان شرط لاجراء أحكام المسلمين عليه في الدنيا فان قلت كثيرا ما نرى الفقهاء يكفرون المؤمن بالفاظ يتكلم بها أو أعمال يعملها قلت ان الفقهاء يبنون أحكامهم على الامارات والعلامات التي تدل ظاهرا على الاسلام أو على الكفر لاجراء أحكام أحدهما عليه في الدنيا على حسب تلك الامارة وليس كلامنا الآن في ذلك وانما كلامنا الآن في النجاة من الخلود في النار وعدم النجاة من ذلك ومدار هذا على ما هو عند الله في الواقع ونفس الامر من تصديق واذعان أو جحود وكفران قال الناظم رحمه الله تعالى

(وكل شئ جل ربي هالك * يعني له قبول لا التهالك)
(أو هو مخصوص بغير الحور * والعلما وجنة والعقور)
(والروح مع مؤذن محتسب * اذ أنه كذا لعجب الذنب)
(والانبيا وشهداء المعركه * ونحوها فاحفظ وقيت الهلكه)

أراد الناظم أن كل شئ سوى الله تعالى هالك فهو اما أن يكون بمعنى قابل للهلاك وان لم يهلك بالفعل وعلى ذلك يكون الحكم عاما لجميع الممكنات واما أن يكون بمعنى انه يهلك بالفعل فيجب أن يكون عاما مخصوصا بغير من ذكرهم والظاهر من كلامه ان المراد بالهلاك على كلا الاحتمالين العدم المحض والتلاشي بالكلية ويمكن أن يكون المراد بالهلاك خروجه عن حد الانتفاع المقصود من هيئته الاصلية اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا خرج عن كونه طعاما صالحا للاكل وان صار شيئا آخر صالحا لمنافع أخر وهذا هو المتعين على الاحتمال الثاني لما ثبت بالتجربة والامتحان ان الاجرام لا يمكن بعد وجودها أن تنعدم وتتلاشى بالكلية بل انها تتغير هيئتها وتتحول من هيئة الى هيئة أخرى مثلا

اذا أحرقنا شمعة فى زجاجة فالشمعة لا تتلاشى وتنعدم بالكلية وانما يتولد منها باحتراقها فى الزجاجة جوهران آخران أحدهما غاز حامض شفاف غير منظور يسمى الحامض الكربونيك والثانى ماء وهكذا سائر الاجرام اذا انعدمت فليس انعدامها فى الحقيقة بمعنى التلاشى بالكلية بل هو بمعنى تحولها الى جواهر أخرى بعيدة عنها فى الهيئة والخصائص كما تحول الشمع بالاحتراق الى ذينك الجوهرين البعيدين منه فى الهيئة والخصائص قال الناظم رحمه الله تعالى

(وهل يعاد غير ذا الفريق * عن عدم محض أو التفريق)

(ورجح العود لعين العرض * كعين أزمان فخذه وارتض)

أراد ان العلماء اختلفوا فى أن عود الجواهر غير الحور والعلماء ومن عطف عليهم يكون عن عدم محض وتلاش بالكلية بذلك قال بعض أو يكون عن تفريق فقط بذلك قال البعض الآخر وقد علمت ان هذا الاخير هو الحق واختلفوا أيضا فى عود عين العرض وعين الزمان أو مثل ذلك فقال بعض بالاول وقال الآخرون بالثانى وأنت تعلم انه لو أعيد مع المعدوم عين الوقت الذى كان فيه موجودا فان لم يتخلل بين الوجودين وقت العدم لزم أن لا يوجد الشئ بعد العدم فى نفس الامر بل يكون ذلك فى مجرد الوهم فقط فتعين أن يتخلل بينهما وقت العدم وحينئذ يكون وجود الممكن فى زمان وعدمه فى زمان آخر ووجوده ثانيا بعد العدم يلزم أن يكون فى زمان ثالث فان اتحد الوجودان بالذات وتغايرا بحسب الزمان لزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين بوجود واحد فى نفس الامر وقد تخلل زمان عدمه فى نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهة كذلك تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وان تغاير الوجودان بالذات كان الموجود الثانى مثل الاول لا عينه ويجب أن يكون الايجاد أولا والاعدام ثانيا ثم الايجاد ثالثا كل واحد منها حادثا يغاير الحادث الآخر فى الماهية فيلزم أن يكون كل واحد منها فى زمان يغاير زمان الآخر والا لزم أن يكون تخلل زمن العدم بين الوجودين فى مجرد الوهم كما قلنا ولا يكون الوجود الثانى مغاير اللوجود الاول وهو ظاهر البطلان ومخالف لنص القرآن فان القرآن صريح فى ان العود نشأة أخرى غير نشأة الحياة الدنيا وكذلك يقال لو عاد عين العرض لزم أن يعود عين الجرم الذى كان قائما به على الهيئة التى كان عليها فى الحياة الدنيا وأن يعود عين الزمن الذى كان فيه وجود الجرم وأعراضه ويجئ المحظور المتقدم فالحق ان الذى يعود هو تركيب عين الاجزاء الاصلية بعد تفرقها على معنى انها تركب ثانيا على هيئة أخرى تناسب البقاء والخلود فى دار النعيم أو دار العذاب الاليم فى وقت آخر يغاير وقت وجودها الاول وان مراد القائل بعود عين الاعراض والازمان ان الله يكشف الحجاب عن العبد حتى كانه يشاهد ذلك حاضر الديه ليذكر ماله وما عليه يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا قال الناظم رحمه الله تعالى

(كذاك وزن كتب الاعمال * لا عينها فى أرجح احتمال)

أى ان الراجح ان الذى يوزن يوم القيامة هو الكتب التى فيها الاعمال لا نفس الاعمال لان الاعمال أعراض قد انعدمت ولا تعود وانما الموجود هو الكتب التى فيها النقوش الدالة على حصول الاعمال من العبد فى أوقاتها قال الناظم رحمه الله تعالى

(واعتقد الموت اذا انتهى الاجل * لكل ذى روح وجانب الزلل)

(كقول بعض انما ارحام * تدفع لا يعمهم حمام)

(وقول آخرين لا آجال * بل باختلاله تعدم الاوصال)

(وكل مقتول موفى العمر * والموت جنس القتل يا مستقرى)

(وملك الموت لكل حى * يقبض روحه على المرضى)

أراد انه متى انتهى أجل كل حى مات لا يستأخر لحظة ولا يتقدم لحظة لقوله تعالى اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وهذا معلوم من الدين بالضرورة وعليه اجماع المسلمين بل أهل الاديان السماوية فبطل قول القائلين انه لا موت والقائلين انه لا اجل وعلى ذلك يكون كل مقتول أو ميت باى سبب كان ميتا عند انتهاء أجله وانما علم الله أزلا انه سيموت بالسبب الذى مات به فى الوقت الذى مات فيه واجراء الاحكام الدنيوية كالقصاص من القاتل للمجازاة على مباشرة ذلك السبب ومجاوزة حدود الله تعالى التى شرعها لعباده لينتظم أمر معاشهم ويسعوا الى ما يكفل لهم سعادتهم الاخروية فى معادهم فانه ما لم ينتظم أمر المعاش لا يتم لهم السعى الى ما ذكر الذى هو المقصود بالذات من ايجاد نوع الانسان قال الناظم رحمه الله تعالى

(فى الروح لا تخض وقل فحسبى * نص قل الروح من امر ربى)

(والعقل مثلها فعنه نمسك * والرزق رد انه ما يملك)

(بل كل نافع من الاقسام * الحل والمكروه والحرام)

أراد الناظم أن القول الراجح تفويض العلم بحقيقة الروح الى العليم الخبير عملا بقوله تعالى لنبيه عليه السلام ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ومثل الروح فى ذلك العقل واعلم أن العقل يطلق على القوة التى هى صفة للنفس مغايرة لها ذاتا واعتبارا كما هو مقتضى العرف واللغة وانه بهذا المعنى من صفات المكلف وسبب لحصول علمه وقد توجد النفس بدون العقل بمعنى تلك القوة التى بها الادراك كما فى المجنون وهذا مما لا ينكره أحد والعقل أيضا بمعنى القوة ينقسم الى نظرى وعملى فالاول هو تلك القوة التى بها تدرك النفس الناطقة التصورات والتصديقات والثانى قوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية أو الحدس بآراء واعتقادات تخص تلك الافعال وقد يسمى الاول قوة نظرية والثانى قوة عملية وليس العقل بهذا المعنى مراد الناظم لما علمت أنه معلوم الحقيقة وهو مدار التكليف ولا يستطيع أحد أن ينكره وقد يطلق العقل على الجوهر المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالقياس الى الشمس فكما أنه بافاضة نور الشمس تدرك أبصارنا المبصرات كذلك بافاضة نور العقل تدرك نفوسنا المعقولات والعقل بهذا المعنى هو الذى اراده الناظم ورجح تفويض العلم بحقيقته وكنهه الى العليم الخبير والروح أيضا تطلق تارة على البخار الذى يتولد من حركة الدم فى الشرايين والاوردة وهى التى بها حياة كل حيوان حى ولا تختص بنوع الانسان وهذه غير مراد الناظم لان كنه حقيقتها معلوم للبشر ويبحث عنها فى علم التشريح وتطلق تارة على الجوهر المتعلق ببدن الانسان تعلقا ممتازا به نوعه عن سائر الحيوانات التى تشاركه فى الروح بالمعنى الاول والروح بهذا المعنى هى التى أرادها الناظم ورجح تفويض العلم بكنهها الى الله تعالى والتحقيق أن العقل بمعنى الجوهر والنفس الناطقة والروح والقلب متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما أشار اليه حجة الاسلام فى الاحياء واختاره هو والرازى والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية أن النفس الناطقة جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز ولا قابل للاشارة الحسية وقال المناوى فى شرحه لقصيدة ابن سينا فى النفس تنبيه اعلم أن تنزيه الارواح عن الجهات لا يلحق بالله شيأ من الصفات بل يفيد عظمة البارى تقدس فان المخلوق كلما كان أعظم كان خالقه أجل وأكرم فاذا قلنا ان الروح مع استغنائه عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى بما لها

من وسعه الامكان كان الرب أكبر مما اذا قلنا انما يحتاج الى الرب ما يحتاج الى المكان ومن هذا انكشف لك ان قول بعض الجارين على الظواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو صفة الاله على الخصوص فكانك أضفت الالوهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل الهذيان اه وذلك لان صفة الاله على الخصوص التى لا تكون لغيره بحال هى وجوب الوجود بالذات فهى التى لا يمكن أن تكون الا للواحد القهار وأما الرزق فقد اختلف المتكلمون فى معناه شرعا والمعول عليه عند الاشاعرة أنه ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما أو مكروها من المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك والمشهور انه اسم لما يسوقه الله الى الحيوان يتغذى به ويلزم على الاول ان تكون العوارى رزقا لانها مما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به وفى جعلها رزقا بحسب العرف بعد كما لا يخفى ويلزم عليه أيضا ان يأكل انسان رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به الآخر بالاكل ويجاب عن الاول بان العوارى تكون رزقا للمالك حيث انتفع بها وللمستعير أيضا حيث انتفع أيضا وكذا يقال فى الجواب عن الثانى ولا مانع أن يكون الشئ الواحد رزقا لاثنين فاكثر باعتبار تعدد المنفعة لقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وأمثاله فانها تقتضى أن يكفى فى الانتفاع أن يكون ولو من جهة الانفاق على الغير بخلافه على الثانى لان ما يتغذى به لا يمكن انفاقه الا أن يقال اطلاق الرزق فى الآية على المنفق مجاز لكونه بصدده لكنه بعيد والمعتزلة فسروه فى المشهور تارة بما أعطاه الله عبده ومكنه من التصرف فيه وتارة بما أعطاه الله لقوام العبد وبقائه خاصة وحيث ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معناه وانه لا رازق الا الله سبحانه وان العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يستند الى الله تعالى لا يكون عندهم قبيحا ولا مرتكبه مستحقا ذما ولا عقابا قالوا ان الرزق هو الحلال وان الحرام ليس برزق وقال أهل السنة الكل منه وبه واليه قل كل من عند الله ولا حول ولا قوة الا بالله والى الله تصير الامور والذم والعقاب لسوء مباشرة الاسباب بالاختيار نعم الادب الذى هو من خير رأس مال المؤمن يقتضى انه لا ينبغى أن ينسب اليه تعالى الا الافضل فالافضل كما قال ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقال تعالى أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم فالحرام رزق فى نفس الامر لكنا نتأدب فى حقه تعالى فلا ننسبه اليه سبحانه والدليل على شمول الرزق له ما أخرجه ابن ماجه وأبو نعيم والديلمى من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله قد كتب على الشقوة فلا أرانى أرزق الا من دفى بكفى فاذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله عليه وسلم لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى والله لقد رزقك الله تعالى رزقا حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله تعالى عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله وحمله على المشاكلة كالقول بانه يحتمل قوله عليه الصلاة والسلام فاخترت الخ كونه رزقا لمن أحل له فيسقط الاستدلال لقيام الاحتمال خلاف الظاهر جدا وليس كل احتمال يسقط به الاستدلال ومثل هذا الاحتمال ان قدح فى الاستدلال لا يبقى على مطلوب دليل والطعن فى السند لا يقبل بغير مستند وهو أبعد من العيوق وأما الاستدلال بانه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فليس بشئ لان للمعتزلة أن يكتفوا بالتمكن من الانتفاع دون الانتفاع بالفعل فلا يتم الدليل الا اذا فرض ان ذلك الشخص لم يتمكن من وقت ولادته الى وقت وفاته من الانتفاع بشئ انتفاعا محللا لا رضعة من ثدى ولا شربة من ماء مباح ولا نظرة الى محبوب ولا وصلة الى مطلوب والعادة تقتضى عدم وجود مثل هذا الشخص ومادة النقض لا بد من تحققها على انه لو فرض وجود هذا الشخص لقالوا ان ذلك ليس محرما بالنظر اليه لانه مضطر اليه وقال تعالى فمن اضطر

غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فالاوفق الاستدلال لاهل السنة على شمول الرزق للحلال والحرام بالاجماع قبل ظهور المعتزلة على ان من أكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام والظواهر تشهد بانقسام الرزق الى طيب وخبيث وهي تكفي في مثل هذه المسئلة واهل المعتزلة يقولون كما يقول أهل السنة ولكن لا ينسبون الحرام اليه تعالى تأدبا معه سبحانه فيرتفع الخلاف قال الناظم رحمه الله تعالى

(والاخذ في الاسباب لا ينافي * توكلا في أرجح الخلاف)

(لانه الوثوق والايقان * بان يكون ماقضى الرحمن)

(مع اتباع سنة البشير * في السعي في تحصل الضروري)

(كمطعم ومشرب وكسوة * تحرز عن صاحب العداوة)

(وهكذا تفعل الانبياء * كما أتى بذلك استقراء)

أراد ان الاخذ في الاسباب ومباشرتها لما يترتب عليها مسبباتها لا ينافي توكل العبد على الله تعالى وتفويض الامر اليه لان معنى التوكل والتفويض هو الوثوق بالله والايقان بان كل شيء بقضائه وقدره ومما قضاه وقدره مباشرة الاسباب والمسببات وارتباط الاسباب بمسبباتها وفي ذلك اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وشريعته حيث قال تعالى فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وقال صلى الله عليه وسلم إعقل وتوكل وقد باشر صلى الله عليه وسلم الاكل للشبع والشرب للري والجماع للنسل والحروب لقهر الاعداء وسعي وحض أصحابه على السعي في تحصيل الضروري من المطعم والمشرب والكسوة والتحرز عن الاعداء وهكذا فعل غيره من الانبياء فكان في مباشرة الاسباب عمل بسنة الله في خلقه حيث ربط بها مسبباتها وقدر حاجة الممكنات بأسرها بعضها الى بعض لنقص فيها لا لعجز أو نقص في قدرته تعالى الله عن ذلك وجعلها محتاجة اليه خلقا وايجادا فكان ترك مباشرة الاسباب القاء للنفس في التهلكة وهو منهي عنه وهذا هو مذهب الجمهور وهو الحق الذي يدل عليه العقل والنقل وأما ما خرجه القضاعي من قوله من انقطع الى الله كفاه الله كل مؤنة ورزقه من حيث لا يحتسب ومن انقطع الى الدنيا وكله الله اليها فهو مع كونه ظنيا معارض بالآيات القرآنية كالآية السابقة وغيرها وبالاحاديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله أو هو محمول على الاجمال في الطلب والتوسط والاعتدال فيه بدليل قوله في الشق الثاني ومن انقطع الى الدنيا وكله الله اليها فهو على حد قول الله تعالى وأحسن كما أحسن الله اليك ولا تنس نصيبك من الدنيا وقول القائل

اُت الرزق يوما بيوم فاجمل * طلبا وابغ للقيامة زادا

فلا معارضة بينه وبين ما يدل على عدم منافاة الاخذ في الاسباب للتوكل بل على وجوب ذلك قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومن يكن في الدين غير مجتهد * فواجب عليه حبرا يعتمد)

(كالشافعي وسائر الائمه * فانهم على هدى ورحمه)

أراد أن من بلغ درجة الاجتهاد وجب عليه أن يجتهد و يأخذ الحكم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس الصحيح وتارة يبلغ درجة الاجتهاد في جميع الاحكام وتارة يبلغ ذلك في البعض دون البعض لان الحق جواز تجزي الاجتهاد ومواضع الاجتهاد هي القياس وغير الظاهر والنص والمفسر والمحكم من الكتاب والسنة وغير الاجماع المشهور أو المنقول تواترا أما ما كان ظاهرا أو نصا أو مفسرا أو محكما منهما أو اجماعا مشهورا أو متواترا فليس من مواضع الاجتهاد ومنها تقييد مطلق الكتاب أو السنة المتواترة بخبر الآحاد

وتخصيص عام الكتاب أو السنة المتواترة بذلك الى غير ذلك مما هو مفصل فى كتب أصول الفقه وان من لم يبلغ درجة الاجتهاد فى الاحكام كلا أو بعضا وجب عليه أن يقلد فيما لم يبلغ فيه درجة الاجتهاد مجتهدا من المجتهدين الذين علم اجتهادهم كابى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وباقى الائمة الستة وقد بينهم البدر العينى فى شرح العمدة على البخارى وبين انه يجوز تقليد أى واحد منهم فارجع اليه ان شئت وذلك لان من لم يبلغ درجة الاجتهاد فى حادثة من الحوادث لعجزه عن أخذ حكمها من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس الصحيح مكلف بما فى وسعه وهو التقليد وبهذا تعلم أن من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ليس له مذهب معين أصلا ولا يجب عليه تقليد مجتهد معين ولا التزام مذهبه اذا قلده بل مذهبه من يفتيه ودعوى غير المجتهد فى المذاهب انه حنفى أو مالكى أو شافعى أو غير ذلك دعوى لا حقيقة لها فى الواقع ونفس الامر فهى كدعوى انه نحوى ولا يعرف قواعد النحو فلا معنى لكونه حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا أو غير ذلك الا انه التزم أن تكون عبادته ومعاملته موافقة لمذهب ذلك الامام فقط تقليدا ولا رأى له فى المذهب واختلفوا فى جواز تقليد المجتهد مجتهدا آخر فمنعه قوم عملا بقولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه اليه اجتهاده وبان كل مجتهد يعتقد أن رأيه صواب يحتمل الخطأ ورأى غيره خطأ يحتمل الصواب وان ما عمل به هو الدليل وما عمل به غيره يشبه الدليل وليس بدليل فى الواقع ونفس الامر فكيف يعمل بما يراه كذلك ويكون مأخذه ذلك ومنهم من أجاز ذلك مطلقا وقال ان معنى قولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه اليه اجتهاده انه يعمل فى الدليل وأخذ الاحكام منه بذلك بمعنى انه يعتقد أن الحكم على مقتضى ما فهمه من الدليل هو كذا لا بمعنى انه يجب عليه العمل فى الخارج بذلك وان قولهم ان كل مجتهد يعتقد الخ معناه انه يعتقد ذلك فى ظنه فقط لا فى الواقع ونفس الامر وكذا قولهم انه يعتقد أن ما عمل به هو الدليل الخ معناه انه يعتقد ذلك فى ظنه فقط لا فى الواقع ونفس الامر على أن قولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه اليه اجتهاده يفيد جواز تقليد المجتهد مجتهدا آخر فى العمل لا فى الراى وذلك لان هذا القول يفيد أن كل ما أدى اليه اجتهاد مجتهد هو شرع الله وحكمه عند ذلك المجتهد والامام آمر بالعمل به فامره بالعمل به دليل على انه شرع الله وحكمه عنده فلم يكن خطأ بينا والذى لا يجوز العمل به هو ما كان خطأ بينا وباطلا تبين بطلانه فكان كل رأى من آراء المجتهدين الذين علم اجتهادهم شرع الله وحكمه فيجوز العمل به لصاحبه وغيره مجتهدا كان أو غير مجتهد وقوم فصلوا وقالوا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا يكون أفضل منه وأعلم ولا يجوز أن يقلد من يساويه فى الفضل والعلم أو من هو دونه والذى نميل اليه هو جواز تقليد المجتهد مجتهدا آخر مطلقا فى العمل لا فى الرأى وأخذ الحكم وهو القول الثانى كما نقل عن أبى يوسف وهو مجتهد بلا شك انه قال حينما أخبر بوقوع فأرة فى الماء الذى تطهر منه وصلى نأخذ بقول اخواننا أهل الحجاز اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا قال الناظم رحمه الله تعالى

(هذا ونصب آثر الامامه * حتم شرعا على الكفايه)

(ببيعة من أهل الاعتبار * فى الحل والعقد والاختيار)

(ممن يكون سابقا مولى * لمن يكون ذا كمال عدلا)

(نعم اذا تغلب الامام * فليس الا العقل والاسلام)

(ولا تخالفنه فى الزام * لم يك فى المنكر وهو الحرام)

(والخروج عليه ان يكن ذا كفر * لا غيره من كل وصف مزرى)

(وليس هذا من أصول الدين * بل بالفروع لائق التبيين)

(فهو من المباحث الفقهية * وليس من مباحث السمعية)
(فتظهر الشعائر الدينيه * بنصبه وتصلح الرعيه)
(أليس ان الامر بالمعروف * والنهي فرضان بلا تزييف)
(ودونه لم يستطع قيام * بمقتضاهما فلا انتظام)
(ومثل ذا كليات سته * فحفظها حتم البته)
(لكن بما شرع من حدود * وهي به قويمة الوجود)
(ثم أهم الستة الاديان * فالنفس فالعقل به يدان)
(وبعده الانساب ثم المال * والعرض فيهما تمارى الحال)
(نعم اذا أدى لقطع النسب * اذاه فهو مثله فاجتنب)

أراد أن نصب الامام الاعظم والخليفة الاكرم واجب على الامة شرعا على طريق فرض الكفاية فمتى قام به البعض وبايعوه سقط الاثم عن الباقين وان نصبه يكون بمبايعة أعيان الامة أهل الوجاهة والاعتبار كالعلماء والامراء الذين هم أهل حل أمور الرعية وعقدها ويرجع فيها الى قولهم الفصل أو يكون بالعهد اليه ممن كان متولي الخلافة قبله كما فعل أبو بكر رضي الله عنه بمحضر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث عهد بالخلافة بعده الى عمر بن الخطاب وأقروه جميعا ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك اجماعا منهم على صحته لكن يشترط أن يكون المبايع أو المعهود اليه عدلا ذا كمال في الدين والعقل بان يكون ذكرا مسلما بالغا عاقلا حرا غير فاسق ولو ظاهرا ويشترط ذلك في ابتداء نصبه خليفة فقط لا في دوام كونه خليفة كما يأتي وهذه الشروط في الابتداء انما تلزم في المبايعة الاختيارية اما اذا تغلب شخص على الناس ونصب نفسه اماما بالغلبة والقوة فلا يشترط الا العقل والاسلام فقط ومتى تم له الامر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته ولا تجوز مخالفته في شيء الزمهم به الا اذا كان مكروها تحريما أو حراما فلو أمر بترك مباح حرم فعله أو بفعل مباح وجب مطلقا عند الحنفية لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم فان المراد باولي الامر الائمة على قول أو العلماء والاصل أن الائمة منهم ولقوله عليه السلام اسمعوا وأطيعوا وشرط أن يكون في ذلك مصلحة عامة للمسلمين عند الشافعية وأما اذا أمر بمكروه تحريما او بحرام فلا تجوز طاعته بل يجب نهيه بالرفق والمعروف لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وأما ان تغلب شخص وكان كافرا وجب الخروج عليه وعدم طاعته جهرا ان كان ذلك في الوسع وان لم يكن وجب الخروج عليه سرا وهذا قول البعض وقال آخرون نمتثل أمره ونهيه في غير معصية خوفا من عقوبته لا للوجوب طاعته خصوصا اذا لم يمكن الخروج عليه لا جهرا ولا سرا او خشي من الخروج عليه فتنة عامة وضرر عام يلحق بالمسلمين وهذا هو الذي نميل اليه لان درأ المفسدة مقدم على جلب المصلحة وقد صرح بعض أئمة الحنفية كصاحب النهاية بانه يجوز ان يكون السلطان المسلم كافرا اذا تغلب وانه يجوز أن يقلد قضاة الاسلام والولاة منهم واما بغير الكفر من وصف مزر ومخل بالعدالة ولو حراما فلا يجوز الخروج عليه بل مع ذلك تجب طاعته في غير معصية ولا يجوز خلعه بذلك لا سرا ولا جهرا وذهبت طائفة الى أنه يجب عزله اذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصا اذا ظلم وعامل الرعية بالعسف والجور والذي نميل اليه انه ان كان فاسقا بغير الظلم والجور وتبذير أموال الامة لا يجب عزله وأما ان كان ظالما يعامل الامة بالعسف والجور أو كان مبذرا في أموالها وجب عزله لان بقاءه ضرر عام على الامة وقال عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار ولا يترتب على بقائه ما هو المقصود من نصب الامام من الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر ونظم شؤن الرعية كيف وازالة المنكر فرض على الامة ومن أهم المنكرات وأعمها ضررا وجود مثل هذا الامام الجائر وليس نصب الامام من علم التوحيد ومباحثه لما علمت انه واجب شرعا فهو من علم الفروع ومن مباحث علم الفقه والدليل على وجوب نصب الامام ان نصبه يتوقف عليه اظهار الشعائر الدينية وصلاح الرعية وذلك كالامر بالمعروف والنهى عن المنكر اللذين هما فرضان بلا شك عملا بقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبالاجماع على ذلك وبدون نصب الامام لا يمكن القيام بهما واذا لم يقم بهما أحد لا تنتظم امور الرعية بل يقوم التناهب فيما بينهم مقام التواهب ويكثر الظلم وتعم الفوضى ولا تنفصل الخصومات التى هى من ضروريات المجتمع الانسانى ولا شك ان ما يتوقف عليه الفرض فرض فكان نصب الامام فرضا كذلك والامر بالمعروف والنهى عن المنكر انما يفرضان على الكفاية لان المقصود اخلاء العالم من الفساد فمتى قام به البعض سقط الاثم عن الباقين ويفترض الامر بالمعروف وان لم يكن الآمر به فاعلا لما أمر به غيره لان فعله فرض والامر به فرض آخر فاذا ترك أحدهما لا يترك الآخر وكذلك النهى عن المنكر فرض وان لم يكن الناهى تاركا له لان فعل المنهى منكر وترك النهى عنه منكر آخر فاذا ارتكب أحدهما فلا يرتكب الآخر فيفترض ازالة المنكر باليد ان استطاع فان لم يستطع فباللسان فان لم يستطع كفى الانكار بالقلب واما قوله تعالى عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم فمعناه على ما جاء عن السلف الصالح عليكم أنفسكم بان تفعلوا ما أمرتم به وتتركوا ما نهيتم عنه وتقوموا بكل ما كلفتم به ومن جملة ذلك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فان الانسان اذا ترك واحدا منهما مع كونه فرضا عليه لم يكن مهتديا وقد قال تعالى لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ولا نكون مهتدين الا اذا قمنا بما كلفنا به الذى منه ماذكر فاذا أمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر بالقدر المستطاع ولكن لم يمتثل المأمور والمنهى فلا يضرنا حينئذ ومن هذه الآية وآيات الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومن قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها علم أنه لا يجب الامر الا بعد العلم بان المأمور به معروف من الدين والمنهى عنه كذلك وانهما انما يفترضان بقدر الوسع وانه بعد القيام بهما على القدر المستطاع لا يضرنا من ضل ولم يمتثل فلذلك اشترط فيهما أن يكون الآمر الناهى عالما بالحكم وان لا يؤدى الانكار على منكر الى منكر آخر والا كان بمنزلة ازالة النجاسة بالنجاسة فان فقد شرط من هذين حرم الامر والنهى وأن يغلب على ظن الآمر والناهى ان أمره بالمعروف مفيد فى تحصيله ونهيه عن المنكر مفيد فى تركه فان فقد هذا الشرط سقط الوجوب وجاز الامر والنهى اذا قطع بعدم الفائدة منهما وندب اذا شك فى ذلك كذا قاله البعض وقال آخرون يجبان ولو ظن عدم الافادة أو شك فيها وهذا كله فى الفرائض والمحرمات اما المندوبات والمكروهات تنزيها فيندب فيها الامر والنهى وانما يأمر فيما أجمعت الامة على فرضيته وينهى فيما أجمعت على حرمته واما ما اختلفت فيه مذاهب المجتهدين فلا يجب فيه الامر والنهى ومثل الامر والنهى فى التوقف على نصب الامام الكليات الست التى يجب المحافظة عليها بالزواجر والحدود التى بينها الشارع لا بغير ذلك والكليات الست هى حفظ الدين فيجب على الامام الجهاد لحفظه وأن يجعل فى كل مسافة غلوة عالما قادرا على ارشاد المسترشدين للعقائد الاسلامية ورد شبه الطاعنين عليها وحفظ النفس فيقيم القصاص على القاتل أو القاطع أو الجارح عمدا أو يأخذ الدية من القاتل أو القاطع أو الجارح خطأ وحفظ العقل فيقيم حد الشرب من الخمر والسكر من غيرها وحفظ النسب فيقيم حد الزنا رجما وجلدا وحفظ المال فينصف المظلوم من الظالم ويرد الحق الى مستحقها وينصب قضاة عدولا يفصلون الخصومات التى تقع فى ذلك مراعيا راحة رعيته ويقطع يد السارق

وحفظ العرض فيقيم حد القذف وكذلك يقيم التعازير عما يراه دارئا للمفسدة في كل معصية لم يرد فيها عن الشارع حد معين وبالجملة فمعنى حفظ الدين صيانة الناس عن الكفر ومن انتهاك المحرمات وترك الواجبات فلذلك شرع قتال الكفار وغيرهم والمراد بالنفس النفس التي حرم الله قتلها ولو بهيمة فلا يجوز أن يقتلوها الا بالطريق المشروع وهو الذبح الا ما استثناه الشارع مما هو مبين في كتب الفقه ولحفظها شرع القصاص والدية في النفس والاطراف الآدمية والتعزير في غيرها اذا قتلت أو قطعت اطرافها بغير الوجه المشروع ولحفظ العقل شرع حد الشرب ولحفظ المال شرع حد السرقة وفصل الخصومات ورد المظالم ولحفظ العرض شرع حد القذف والتعازير والكليات الست مرتبة في الاهمية على الترتيب الذي قاله الناظم وهو واضح قال رحمه الله تعالى

(وجاحد المعلوم من ملتنا * ضرورة كنفي حرمة الزنا)

(والمجمع القطعي وهو ما سلم * من الشذوذ وضرورة علم)

(يقتل كفرا والذي لم يجحد * وارتكب المحظور خص بالحد)

اعلم أن الذي عول عليه الشافعية رحمهم الله تعالى أن الكفر انكار ما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام فلا يكفر جاحد المجمع عليه على الاطلاق بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس كالصلاة وتحريم الخمر والزنا ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف عندهم وأما الحنفية رحمهم الله تعالى فلم يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وفي مذهبهم هذا حرج عظيم وكأنه لذلك قال الكمال ابن الهمام يجب حمله على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لان مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف وبذلك تعلم أن مراد الناظم أن جاحد ما علم من الدين والملة واشتهر لدى الخواص والعوام حتى صار يشبه الضروري وكذلك المجمع عليه القطعي الذي علم لدى الخواص والعوام حتى صار يشبه الضروري هو الذي يكفر ويقتل كفرا ان جحد ذلك بعد الايمان والتصديق وظاهره اختيار الاكفار بجحد المجمع عليه القطعي المشهور لدى الخواص والعوام وان لم يكن فيه نص وان كان الظاهر في المذهب أن المراد بالمعلوم ضرورة المجمع عليه وعليه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس فمراده بالمجمع القطعي السالم من الشذوذ المعلوم ضرورة هو المجمع عليه الظاهر لدى كل الناس وان لم يكن فيه نص فاحترز بقوله من الشذوذ عما لم يسلم منه بان كان الاجماع منقولا بطريق الآحاد لا بطريق الشهرة ولا بطريق التواتر فانه ليس بقطعي وبقوله علم ضرورة عن الاجماع ولكن لم يشترك في معرفته الخواص والعوام كما مثلنا ولا يرد على أخذ الانكار في تعريف الكفر ان الفقهاء حكموا على بعض الافعال والاقوال بانها كفر وليست انكارا من فاعلها ظاهرا لان الانكار فعل القلب والافعال والاقوال فعل الجوارح واللسان لان الفقهاء أنفسهم صرحوا بانها ليست كفرا وانما هي دالة عليه ومن قواعدهم أن يبنوا احكامهم على المظنات والامارات فلذلك أقاموا الدوال مقام المدلولات وذلك منهم لحماية حريم الدين وصيانة شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم فلبس شعار الكفار مثلا ليس كفرا في الحقيقة كما قاله الامام الرازي وغيره لا أن الفقهاء كفروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب لان الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأتي به فحيث أتى به دل على عدم التصديق وهذا اذا لم تقم قرينة على ما ينافي تلك الدلالة ولهذا قال بعض المحققين ان لبس شعار الكفرة سخرية بهم وهزلا ليس بكفر وقال الشهاب في حواشيه على البيضاوي وليس

بعيد اذا قامت القرينة وعلى ذلك اذا قامت قرينة أخرى على غرض آخر غير السخرية والهزل كاتقاء حر أو برد ونحو ذلك فلا كفر بلبس شعارهم كما يظنه بعض من يدعى العلم اليوم وليس منه فى قبيل ولا دبير ولا فى العير ولا النفير والمراد بالانكار والجحود عدم التصديق والاذعان فيشمل من يشك أو يكون خاليا عن التصديق والتكذيب وأما الذى يؤمن بكل ما علم من الملة ضرورة واجمعت عليه الامة قطعا وعلم كذلك ولكن ترك شيأ من ذلك كسلا كالذى يترك الصلاة كسلا مع الايمان بفرضيتها فهذا لا يكفر ولكن يقتل حدا لا كفرا ولم يخالف فى ذلك أحد الا الامام أحمد رضى الله عنه فيما نقل عنه من أنه يقول بكفر تارك الصلاة ولو كسلا وانه يقتل كفرا قال الناظم رحمه الله تعالى

(رغيبة دع فى سوى استعانة * تجاهر بالفسق والغواية)
(تحذير استفتاء التظلم * والسادس التعريف للمستفهم)
(وذر تكبرا وعجبا حسدا * نميمة ولا تجادل أبدا)
(واترك مراء وهو والجدال * ان أيدا حقا فذا حلال)
(وتقرب النفس من الايناس * اذا تطهرت من الادناس)
(كجلب منصب وحب شهرة * كذا رياسة على البرية)
(ونحو ما مضى من الرذائل * من كل وصف مثل سم قاتل)
(ورأس كل ذلك حب الدنيا * فهو الحجاب عن طلاب العليا)
(فجرد النفس من الرعونة * ووه مالها من السكينة)
(ولا تكن فظا غليظ القلب * فى عشرة الاهل وكل صحب)
(ولازم الحلم مع التواضع * والصبر واجتنب ذوى الترافع)
(بكامل الايمان كن متزينا * وصير الاحسان فيك ديدنا)
(والزهد والورع والقناعه * والجود والعفاف والشجاعه)
(وأوص بالتقوى وكن مجانبا * لاهل دنيا قلبا او وقالبا)
(وخالف النفس وجانب الهوى * ولا تطع ابليس واحذر من غوى)
(واعرف أخى لنفسك المراتبا * تكن عليها حافظا مراقبا)
(فحاسبنها قبل ان تحاسبا * وطالبنها قبل ان تطالبا)
(فهاجس فخاطر حديث * نفس فهم عزمها الحثيث)
(بغير عزم لا تخف أوزارا * وان يكن فاكثر استغفارا)
(والهم فى الاجر نظير العزم * وأجرا انتف فى السوى كالاثم)
(وهكذا قد كانت الابرار * الواصلون السادة الاخيار)
(أولئك الذين للتعبد * قد اهتدوا فبهداهم اقتد)
(فمثل هذه عليها ينبنى * تصوف فاقطف ثمارها الجنى)
(وما التصوف لباس الصوف * والقلب عن هداه فى تحريف)
(وانما التصوف اتصافه * بكل خير كملت أوصافه)
(ونسأل الرحمن حسن الخاتمه * والبعد عن سوء عذاب الحاطمه)
(ثم الصلاة والسلام سرمدا * على ختام المرسلين أحمدا)

(وآله

(وآله وصحبه الاعلام * وكل مقتف مدا الايام)

قد اشتملت هذه الابيات على نصائح جليله وفوائد جميله والمراد منها واضح والمباحث التى ذكرت فيها وان لم تكن من علم التوحيد ولكن جرت عادة بعض الافاضل كالناظم أن يذكروها فى آخر مؤلفاتهم على طريق الارشاد والنصح لعامة المسلمين وبيان الطريق الذى ينبغى للعبد سلوكه حتى يصل الى سعادة الدارين التى هى غاية مقصوده وتمام مطلوبه والله الموفق

﴿قال الشارح﴾ وقد كمل تسويد هذه الكلمات فى يوم الاربعاء ١٤ شوال سنة ١٣٢٥ هجريه وقد نقلت هذه النسخة المباركة من المسودة المذكورة فى يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الاول سنة ١٣٢٦ هجريه

صانه الله من كل بليه

تم

حمداً لمن فطر ببديع حكمته القلوب على وحدانيته وأرشد بشموس دلائله النفوس فأقرت بواجب قيوميته وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المرسل بأكبر الحجج والبينات وعلى آله وأصحابه الذين شادوا سبيله بقواطع البراهين والدلالات وكل من اهتدى بهديهم ونسج على منوالهم (أما بعد) فقد تم بمعونة الله تعالى طبع القول المفيد شرح وسيلة العبيد لعلامة الزمان وقدوة ذوي العرفان شمس التحقيق بلا نزاع وانسان عين الفضل بلا دفاع الاستاذ الكبير والقدوة الشهير (الشيخ محمد بخيت) قاضي ثغر الاسكندريه حرسه الله وأطال لأهل الزمان بقاه فقد رصعه (حفظه الله) من درر الفن بنفائس التحقيقات ووشاه بحلى الفوائد المستجادات حتى أينعت ثمراته وعبقت في جو المحاسن نفحاته فتم به ما أراده صاحب المنظومة رحمه الله تعالى من نفع العباد وتبيين طريق الرشاد وقد سهل الطبع الوصول اليه والتقاط الدرر التي هي صنع يديه وذلك بالمطبعة الخيريه العامره ادارة المعتمد على الملك الوهاب (السيد عمر حسين الخشاب) كان الله له وبلغه في الدارين ما أمله وقد لاح بدر تمامه وفاح مسك ختامه في أواخر جمادي الثانيه سنة ١٣٢٦ هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحيه وعلى آله الكرام وأصحابه الاعلام

آمين

﴿بيان الخطا والصواب الموجود فى هذا الكتاب﴾

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٩	١٧	التصريف	التصديق
١٣	٢٩	واستلزامات	ويستلزمان
١٥	١٥	الانسان	الايمان
١٩	١٧	الخلق	الخلف
١٩	٣١	وسلام المرسلين	وسلام على المرسلين
٢٢	٢٥	الاجزاء	الآخر
٢٣	٢٤	تعالى التى أن	تعالى أن
٢٤	٢٧	وهى المماثلة	عن المماثلة
٢٤	٢٩	على لبس	على من لبس
٢٤	٣٠	فقالى	فقال
٢٥	١٢	الارادة	ارادة
٢٧	٣	لكلمات	بكلمات
٢٨	١٠	وانزالها	وأنزلها
٢٨	٣٦	متعلق	متعلقه
٢٩	٨	بما كان	بملكات
٣٠	٦	والارادة وصفة	والارادة صفة
٣٠	٢٣	كل	كلا
٣١	١٠	لما	ولما
٣٢	٥	وموجود	وموجد
٣٢	١٠	عن المشهور	على المشهور
٣٢	١٦	موجودوهو	موجودهو
٤١	١٨	فيما	فهما
٤٣	٢٤	تركب	ترتب
٤٥	٢٥	لمحاذاة	بمحاذاة
٥٢	١٥	حكمته	حكمه
٥٣	٤	تفويضه	تعريضه
٥٣	٣٤	ولانزاع لو تعلقت	ولانزاع فى أنه لو تعلقت
٥٥	٣٣	أواثابة	أواثابته
٦٤	٣٨	ذلك العمل	ذلك فى العمل
٦٥	٣٣	الآن	الآية
٦٥	٣٤	لايكون بالاعدام	لايكون الابالاعدام
٧١	٣٨	الضعفاء	لضعفاء

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٧٣	٣٠	فذلك صريح	فذلك كفر صريح
٧٤	٢٣	معنى	معين
٧٥	١٦	كما	وكما
٧٩	١٠	صور المادية	الصور المادية
٨٠	١٦	أوما	واما
٨٣	١٨	بقول	بقبول
٨٤	٣	أنا محمد	أبا محمد
٨٤	١٣	وان لم يثبت	وان لم يتب
٨٤	٢٠	ان لا يجعل	ان يجعل
٨٤	٣٠	وان لم يثبت	وان لم يتب
٨٥	١٠	لا تكفرها الكبائر	لا تكفر الكبائر
٨٧	١٥	لا يقدر	لا يعدو
٨٧	١٧	وسارت القرض	وسادت الفوضى
٨٨	١٩	لتصورهما	لقصورهما
٨٩	١٧	الامد بعد الذى	الامر الذى
٨٩	٢٦	منهما فى النعم	منهما من النعم
٩٠	١٩	ليقين	لتعين
٩٨	٧	مذهبه من	مذهبه مذهب من
١٠٠	١٨	لم تمتثل	لم يمتثل
١٠١	١٣	مجىء الرسول	مجىء الرسول
١٠١	١٩	أو الاستحقاق	أو الاستخفاف

﴿بيان الخطا والصواب الموجود في هذا الكتاب﴾

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٩	١٧	التصريف	التصديق
١٣	٢٩	واستلزامات	ويستلزمان
١٥	١٥	الانسان	الايمان
١٩	١٧	الخلق	الخلف
١٩	٣١	وسلام المرسلين	وسلام على المرسلين
٢٢	٢٥	الاجزاء	الآخر
٢٣	٢٤	تعالى التي أن	تعالى أن
٢٤	٢٧	وهي المماثلة	عن المماثلة
٢٤	٢٩	على ليس	على من ليس
٢٤	٣٠	فتالى	فتال
٢٥	١٣	الارادة	ارادة
٢٧	٣	لكلمات	بكلمات
٢٨	١٠	وانزالها	وأنزلها
٢٨	٢٦	متعلق	متعلقه
٢٩	٨	بما كان	بملكات
٣٠	٦	والارادة وصفة	والارادة صفة
٣٠	٢٣	كل	كلا
٣١	١٠	لما	ولما
٣٢	٥	وموجود	وموجد
٣٢	١٠	عن المشهور	على المشهور
٣٢	١٦	موجودرهو	موجودهو
٤١	١٨	فيما	فهما
٤٣	٣٤	تركب	ترتب
٤٥	٢٥	لمحاذاة	بمحاذاة
٥٢	١٥	حكمتة	حكمه
٥٣	٤	تفويضه	تعريضه
٥٣	٣٤	ولا نزاع لو تعلقت	ولا نزاع في أنه لو تعلقت
٥٥	٣٣	أواثابة	أواثابته
٦٤	٣٨	ذلك العمل	ذلك في العمل
٦٥	٣٣	الآن	الآية
٦٥	٣٤	لا يكون بالاعدام	لا يكون الا بالاعدام
٧١	٢٨	الضعفاء	لضعفاء

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٧٣	٣٠	فذلك صريح	فذلك كفر صريح
٧٤	٣٣	معنى	معين
٧٥	١٦	كما	وكما
٧٩	١٠	صورالمادية	الصور المادية
٨٠	١٦	أوما	واما
٨٣	١٨	بقرل	بقبول
٨٤	٣	أنامحمد	أبامحمد
٨٤	١٣	وان لم يثبت	وان لم يتب
٨٤	٣٠	ان لايجعل	ان يجعل
٨٤	٣٠	وان لم يثبت	وان لم يتب
٨٥	١٠	لاتكفرها الكبائر	لاتكفر الكبائر
٨٧	١٥	لايقدر	لايعدو
٨٧	١٧	وسارت الفرض	وسادت الفوضى
٨٨	١٩	لتصررهما	لقصورهما
٨٩	١٧	الامد بعد الذى	الامر الذى
٨٩	٣٦	منهما فى النعم	منهما من النعم
٩٠	١٩	ليقين	لتعين
٩٨	٧	مذهبه من	مذهبه مذهب من
١٠٠	١٨	لم غتنل	لم يغتنل
١٠١	١٣	مجىءرسول	مجىء الرسول
١٠١	١٩	أوالاستحقاق	أوالاستخفاف